Phil. sp. 538 l
Mayer, J.V.,

Theismus

und

Pantheismus

mit

besonderer Rücksicht auf praktische Fragen.

von

[illegible]

Freiburg im Breisgau.
Buchhandlung von [illegible]
18[illegible]

Theismus

und

Pantheismus

mit

besonderer Rücksicht auf praktische Fragen.

Von

J. V. Mayer.

Freiburg im Breisgau.
Buchdruckerei von Adolph Emmerling.
1849.

7. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Daß die bisherige Philosophie trotz ihres äussern Glanzes keine Befriedigung mehr gewährt, wird beinahe von allen Seiten zugestanden. Auch hier ist eine Krisis eingetreten. Nur darüber ist man nicht einig, welche Wendung dieselbe nun nehmen solle. Während die Einen wieder mehr rechts hin drängen, glauben die Andern entschieden links gehen, und, im Gegensatze zu allem bisherigen aprioristischen Spekuliren, sich mehr an die Erfahrung anschließen, oder einem besonnenen Realismus, wie man es nennen kann, das Wort reden zu müssen. Auch die vorliegende Schrift stellt sich auf diese Seite. Zu diesem Behufe mußte sie allerdings etwas weit ausholen. Aber es war zu zeigen, daß gerade das, was den vornehmsten Gegenstand des eigentlichen aprioristischen Denkens ausmacht, schlechthin unwahr, und gar nicht existirend sei. Realismus ist freilich zunächst nur ein Wort, eine Phrase; es kömmt wesentlich darauf an, wie man ihn fassen, und mehr noch, wie man ihn begründen könne. Das Nähere ist aber die Sache einer Erkenntnißtheorie, die unter Anderm nachzuweisen hat, daß alles sogenannte

aprioristische Denken nichts Anderes als reine Logik sei, somit keinen Inhalt produciren, sondern nur das entwikkeln könne, was man auf andere Weise schon in das Princip hineingelegt habe. Dadurch ist nun die weitere Frage motivirt: woher ist aber der Inhalt dieses Princips genommen? Und da dürfte es sich dann herausstellen, daß derselbe durchaus auf den Menschen selbst, und die Aussenwelt zu beschränken, die Philosophie somit wieder lediglich als Weltweisheit aufzufassen ist. Vorliegende Schrift ist eine Jugendschrift, und zunächst nur für meine Freunde und Bekannten bestimmt. Die erste Bearbeitung geschah wohl vor mehr als zwei Jahren; seither habe ich das Ganze wieder mehr als ein Mal umgeschrieben; aber auch so konnte mir die Schrift nicht genügen; ich wollte sie von Neuem wieder umschaffen, als die bekannten Ereignisse eintraten, welche einem die Lust zum Philosophiren wohl nehmen konnten, besonders wenn man einen so lebendigen und innigen Antheil an denselben im Herzen trug. Und so habe ich denn die Schrift gelassen, ganz so, wie sie vor der Revolution geschrieben war. Das muß man zur richtigen Würdigung derselben wohl bedenken. Nur in dem zehnten Kapitel habe ich die Kritik des konstitutionellen Princips, die früher etwas weitläufiger war, mehr verkürzt, weil man ja jetzt dies Alles mehr oder weniger gut in unsern Zeitungen lesen kann. Alles Andere blieb, wie es war. Nicht einmal die Einleitung habe ich verändert.

Was nun die Form der Schrift anbelangt, so habe ich sie so einfach und verständlich als möglich gehalten.

Aller gelehrte Prunk mußte wegbleiben. Das gebot schon der Demokratismus unserer Tage. So wurde denn auch die Anführung von Stellen aus andern Schriften möglichst vermieden; und zwar schon aus dem Grunde, weil dadurch der Gang der dialectischen Entwicklung nur unterbrochen und gestört worden wäre. Dann aber sind ja solche herausgerissenen Stellen gewöhnlich nur den Männern vom Fache verständlich; und für diese aber habe ich allerdings am Wenigsten geschrieben. Ganz speciell habe ich an einigen Stellen Strauß, Schlosser, Welcker, und in dem ersten Kapitel die Vorlesungen meines geehrten Lehrers, des Herrn Prof. Sengler in Freiburg, benützt. Ebenso habe ich im sechsten Kapitel der verständlichen Darstellung wegen Vieles aus der populären Schrift von Pontecoulant genommen.

Zum Schlusse dieser Vorrede will ich nur noch dies bemerken, daß man mir meinetwegen Alles absprechen mag, nur Eines nicht: es ist dies die Offenheit und Ehrlichkeit meiner Forschung. Ich habe nichts hinter Phrasen versteckt, an die ich selbst nicht glaube, sondern ganz so, wie ich es denke, habe ich es wieder zu geben gesucht. Jede Falte meines Herzens habe ich blos gelegt. Und so gehe denn die Schrift hin; das, was sie bezweckt, habe ich noch ganz besonders in der Schlußbetrachtung ausgesprochen, die man daher eigentlich zuerst lesen mag. Das Ziel ist, damit ich es auch hier sage, kein anderes, als der Cultus des reinen Menschenthums.

Aller gelehrte Prunk mußte wegbleiben. Das gebot schon der Democratismus unserer Tage. So wurde denn auch die Anführung von Stellen aus andern Schriften möglichst vermieden; und zwar schon aus dem Grunde, weil dadurch der Gang der dialectischen Entwicklung nur unterbrochen und gestört worden wäre. Dann aber sind ja solche herausgerissenen Stellen gewöhnlich nur den Männern vom Fache verständlich; und für diese aber habe ich allerdings am Wenigsten geschrieben. Ganz speciell habe ich an einigen Stellen *Strauß*, *Schlosser*, *Welcker*, und in dem ersten Kapitel die Vorlesungen meines geehrten Lehrers, des Herrn Prof. *Sengler* in Freiburg, benützt. Ebenso habe ich im sechsten Kapitel der verständlichen Darstellung wegen Vieles aus der populären Schrift von Pontecoulant genommen.

Zum Schlusse dieser Vorrede will ich nur noch dies bemerken, daß man mir meinetwegen Alles absprechen mag, nur Eines nicht: es ist dies die Offenheit und Ehrlichkeit meiner Forschung. Ich habe nichts hinter Phrasen versteckt, an die ich selbst nicht glaube, sondern ganz so, wie ich es denke, habe ich es wieder zu geben gesucht. Jede Falte meines Herzens habe ich bloß gelegt. Und so gehe denn die Schrift hin; das, was sie bezweckt, habe ich noch ganz besonders in der Schlußbetrachtung ausgesprochen, *die man daher eigentlich zuerst lesen mag*. Das Ziel ist, damit ich es auch hier sage, kein anderes, als der *Cultus des reinen Menschenthums*.

Inhaltsverzeichniß.

		Seite
Einleitung	. . . .	1
Erstes Kap.	Das Leben Gottes	6
Zweites Kap.	Die Unendlichkeit Gottes	20
Drittes Kap.	Die Persönlichkeit Gottes	32
Viertes Kap.	Von der Schöpfung oder der göttlichen Allmacht .	46
Fünftes Kap.	Die Erhaltung und Vermittlung der Welt und die Gerechtigkeit Gottes	80
Sechstes Kap.	Vom Verhältniß der Welt zu Gott in Allgemeinen	106
Siebentes Kap.	Das Böse und das Unglück in der Welt . . .	136
Achtes Kap.	Von der Vernunft oder dem freien Denken . . .	163
Neuntes Kap.	Von der Sittlichkeit oder dem Ethos im engern Sinne	191
Zehntes Kap.	Vom Staate und der staatlichen Freiheit . . .	215
Elftes Kap.	Historischer Beweis des bisher vertheidigten Princips	227
Zwölftes Kap.	Von den Beweisen für das Dasein Gottes . . .	269
Schlußbetrachtung	. . . .	279

Einleitung.

Ernst und bedeutend ist unsere Zeit. Was sie auszeichnet, sind jedoch keine großen Thaten, mit dem Geräusche der Waffen vollbracht. Nein, nicht auf dem äußern Felde, sondern im Reiche des Geistes werden die Schlachten geschlagen, und Siege erfochten. Zwar ist diese Zeit keine, wo jeder Tag ein großes Resultat gebiert; es ist noch mehr nur ein inneres Gähren, ein Suchen des lösenden Wortes. Man bereitet sich auf die entscheidende That erst vor. Dies gilt beinahe von allen Gebieten des Lebens, und vorzüglich auch von der Wissenschaft oder Philosophie. Freilich wurde auf dem Boden der letztern fast immer gekämpft; aber nie stunden sich die Principien auch hier so radikal entgegen. Und wenn es sich früher nur um die verschiedene Auffassung eines und desselben Begriffs oder Princips handelte, so gilt der Kampf jetzt dem Principe selber, seinem Sein oder Nichtsein. Doch wie heißen denn die Principien, die sich jetzt so entschieden gegenüber getreten? Bisher führten mehr nur der Pantheismus und Theismus ihre Kräfte gegen einander in den Streit. Es ist bekannt, daß sich beide Theile Mängel genug vorwerfen. Nehmen wir die nächste beste Frage, z. B. die Schöpfung. Da kann es der Pantheist unmöglich gelten lassen, daß Gott die Welt aus Nichts, auf bloßen Wink hin, sollte erschaffen haben. Und in der That! wir werden sehen,

daß derselbe durchaus Recht hat. Auf der andern Seite weiß aber der Theist ebenso gut zu zeigen, daß die pantheistische Auffassung der Schöpfung ebenfalls nicht angeht, ja Gott geradezu aufhebt. Auch dieses werden wir später beweisen. Oder nehmen wir einen andern Punkt. Bekanntlich begreift der Pantheist Gott nicht so, daß er ein Besonderes, Fürsichbestehendes, von der Welt Geschiedenes, also nicht so, daß er Eins, und die Welt ein anderes Eins darstellt; sondern Alles was ist, erscheint demselben nur als Eins. Und es wird sich zeigen, daß der Pantheist zu dieser Auffassung durch die zwingendsten Gründe bestimmt wird. Wir dürfen jedoch nicht glauben, daß der Theist sich damit geschlagen gibt. Im Gegentheil, wir werden zu beweisen haben, daß nach dieser pantheistischen Auffassung Gott geradezu verschwindet oder aufgehoben wird. Es gibt hier nicht Zwei: Gott und Welt; sondern durchaus nur Eines. Kann ich aber dieses Eine Gott nennen? Unmöglich! Denn Gott vermag doch nichts Unvollkommenes an sich zu haben, was er schlechthin hätte, wenn Alles nur Eines, oder Gott wäre, und somit auch das Unvollkommene zu diesem Einen gehörte. Wenn nun aber Gott das Unvollkommene nicht an oder in sich haben kann, so wird er es eben einfach außer sich haben müssen, so daß es dann Zwei gibt: das Unvollkommene oder die Welt auf der einen, und das Vollkommene oder Gott auf der andern Seite. Diese Auffassung, welche bekanntlich die des Theismus ist, ginge schon an, wenn nur nicht der Pantheist wieder mit einem Einwande käme, der allerdings auf einem ebenso guten und festen Grunde ruht. Nach diesem nämlich kann Gott deswegen nicht ein Wesen für sich sein, und so das Andere oder die Welt außer oder neben sich haben, und von sich ausschließen, weil er sonst an der letztern sein Ende, seine Grenze hätte, sich somit verendlichte. Wir sehen: dies ist ebenso wahr und gegründet.

Wenn nun beide Theile, der Theismus und Pantheismus, gleich sehr Recht haben, bewegen wir uns dann nicht

in unauflöslichen Antinomieen? Und was ist wohl die Folge davon? Es wird einleuchtend sein, daß wenn das Festhalten des Gottesbegriffs zu solchen Widersprüchen führt, das Resultat dieses ganzen Streites eben nothwendig der Kosmismus sein muß, oder jenes System, das sich nur an die Welt hält. Unwidersprechlich! Man könnte nun aber billig sich die Frage aufwerfen, ob denn wirklich beide Parteien auch Recht haben? oder mit andern Worten: ob denn die Annahme des Gottesbegriffs zu den oben angegebenen Widersprüchen führe, und somit schlechthin unmöglich sei? Es ist daher die Möglichkeit oder Unmöglichkeit Gottes, um die es sich handelt. Die Frage ist also die: ist Gott oder ein vollkommenes Wesen etwas Mögliches? So sonderbar diese Frage auf den ersten Anblick auch lauten mag, so wird sie doch durch die Untersuchung selbst ihre Rechtfertigung finden.

Um nun aber die Möglichkeit Gottes zu untersuchen, muß Alles zur Sprache kommen, was Gott zu Gott macht, also vorzüglich auch seine Eigenschaften. Man hat diese vielfach für etwas Unwesentliches ausgegeben. Ich werde aber Gelegenheit haben, zu zeigen, daß sie für Gott durchaus nothwendig sind, und er ohne sie gar nicht Gott wäre. Und so werde ich denn zuerst Gott oder seine Eigenschaften an sich, dann sein Verhältniß zur Welt betrachten, oder mit andern Worten, die Frage zu beantworten suchen: ist Gott möglich sowohl in Rücksicht derjenigen Bestimmungen, die ihm nothwendig zukommen müssen, wenn er existiren soll, als auch in Hinsicht auf die Beschaffenheit und das Verhältniß der Welt? Und dies so, daß von diesen beiden Beziehungen die Existenz Gottes erst abhängt.

Darnach bestimmt sich dann auch die Methode von selbst. Es wird nämlich die Existenz Gottes nicht dogmatisch vorausgesetzt; denn so ist es unvermeidlich, daß manche Fragen nur durch Gewalt entschieden werden. Nehmen wir z. B. die Weltschöpfung. Das dogmatische Verfahren macht sich die

Sache hier leicht. Gott wird von ihm einmal als existirend angenommen: Gott ist; deswegen muß er denn auch die Welt erschaffen, und zwar aus Nichts erschaffen haben, oder das besitzen, was man die Allmacht nennt. Denn ohne diese wäre er nicht vollkommen, und hätte somit auch kein Sein. Es ist ganz wahr, daß Gott, um Gott zu sein, durchaus Urheber der Welt in dem so eben näher bezeichneten Sinne sein muß. Denn als Grund oder *immanente* Ursache kann Gott, wie wir später sehen werden, unmöglich aufgefaßt werden. Also *wenn* Gott ist, muß er durchaus die Welt aus Nichts erschaffen haben. Dieses Sein nun setzt das dogmatische Verfahren voraus; dann ergibt sich freilich die Allmacht ganz leicht. Eine solche Methode erscheint aber als eine ganz verkehrte. Denn Gott kann ja nur dann Sein zukommen, wenn ihm die Allmacht oder die Weltschöpfung zukommt, wenn also diese ein möglicher Begriff ist. Seine Existenz hängt also wesentlich erst von der Allmacht ab. Man muß also zuerst letztern critisch untersuchen. Ganz dasselbe gilt auch von den übrigen Eigenschaften und Beziehungen Gottes. Es ist in Allem also zuerst nach der Möglichkeit zu fragen, und die Norm, welche mit die Antwort bestimmt, ist der Begriff der Vollkommenheit, denn ohne diese kann Gott gar nicht sein. Gott wird also hier nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr seiner Möglichkeit nach erst untersucht.

Ich werde nun ohne weitere Umschweife mit dem Wesen oder den Eigenschaften Gottes beginnen; dann zur Welt herabsteigen, und auch diese betrachten. In letzterer Hinsicht entsteht denn die Frage, ob Gott auch möglich sei in Rücksicht auf die Beschaffenheit der Welt. Da kömmt denn diese zuerst in ihrer allgemeinsten Beziehung zur Sprache, nemlich ihre Erhaltung und Vermittlung, und das Verhältniß der Gestirne oder Himmelskörper zu einander; dann das Böse, oder Unvollkommene überhaupt in ihr; ferner die Wissenschaft oder das Wissen; ebenso die Freiheit, die Sittlichkeit, das Recht oder die Verhältnisse des Staates; endlich die

historische Entwicklung der Menschheit, und die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, und zwar Alles dies so, daß letzterer von allen diesen Fragen seiner Existenz nach erst abhängig gemacht wird. Das Ganze schließt dann mit einer Endbetrachtung, worin der hier vertretene Standpunct, besonders in seinen praktischen Beziehungen kurz zusammengefaßt wird.

Nur auf solche Weise glaube ich mit völliger Freiheit und Unbefangenheit zu verfahren; und auch nur so wird man sich, um mit Platon zu reden, den Stachel der Frage aus dem Busen reißen; im entgegengesetzten Falle ist es unmöglich, aus den Schwierigkeiten und Verwicklungen allen herauszukommen. Und so will ich dann zur Sache selbst übergehen.

Erstes Kapitel.

Das Leben Gottes.

Daß Gott Leben haben muß, wenn er sein soll, ist klar. Leben aber setzt Bewegung voraus, welche wiederum nicht denkbar ist ohne ein Anderes, ohne einen Unterschied. Die Frage ist also näher die, ob in Gott ein Anderes, ein Unterschied angenommen werden könne? Und damit sind wir denn zu einer Kardinalfrage für den Begriff der Gottheit gekommen. Diejenigen, welche die Existenz Gottes dogmatisch voraussetzen, machen sich die Sache gar leicht. Denn ist einmal ohne Unterschiede in sich kein Leben denkbar, dann muß — so schließt man — natürlich Gott Unterschiede in sich haben. Ein solches Verfahren ist aber ein völlig gedankenloses. Denn Gott ist ja nur, wenn er Unterschiede in sich hat. Demnach hängt erst von der Möglichkeit dieser die Existenz Gottes ab. Man kann also die Unterschiede nicht von der Existenz herleiten, sondern vielmehr diese von jenen. Was also hier als entscheidend untersucht werden muß, ist die Möglichkeit eines Andern, eines Unterschiedes in Gott.

Sehen wir die Sache näher an, so werden wir finden, daß ein Unterschied in Gott eben nicht wohl denkbar ist. Denn Unterschiede oder Bestimmungen sind durchaus etwas Negatives, etwas Unvollkommenes. Eine ist nicht, was die andere; denn sonst bestünde ja keine Verschiedenheit, und sie

fielen so in Eins zusammen, zu einem unterschieds- oder bestimmungslosen Sein. Unterschiede oder Bestimmungen sind daher etwas Endliches und Beschränktes. Denn eben weil diese nicht ist, was jene, so findet jede an der andern ihr Ende, ihre Grenze. Daraus folgt denn klar, daß Unterschiede einem vollkommenen Wesen nicht zukommen können.

Man könnte aber mir hier etwa einwenden, daß dennoch in Gott Bestimmungen oder Eigenschaften bestehen können. Denn da sei jede, wenn auch eine nicht was die andere, doch in ihrer Art das Vollkommenste und in der Einheit oder dem Complexe dieser Bestimmungen könne Gott immerhin seine Vollkommenheit finden. Doch dieser Einwand scheint mir haltlos. Denn abgesehen von dem soeben in Bezug auf Unterschiede und Bestimmungen überhaupt Gesagten, läßt er sich auch noch auf andere Weise entkräften. Wenn nemlich auch noch mehrere Bestimmungen in Gott sind, von denen jede in ihrer Art als das Vollkommenste erscheint, so drückt doch jede, mag sie, wie dies in einem Organismus, besonders einem geistigen, gar nicht anders sein kann, auch das Ganze in sich abspiegeln, immerhin nicht für sich allein die Totalität des göttlichen Wesens oder den vollen Begriff der Vollkommenheit aus. Denn wozu denn mehrere, wenn schon Eine Alles wäre? Deswegen müssen — sagt man — die einzelnen Bestimmungen sich ergänzen, um das volle Wesen Gottes oder der Vollkommenheit darzustellen. Letzteres erscheint aber durchaus als unmöglich. Denn was sich ergänzen muß, ist unvollkommen; die einzelnen Bestimmungen drücken ja jede für sich nicht den ganzen Begriff der Vollkommenheit aus, und fallen daher nothwendig in die Sphäre des Unvollkommenen. Und so vermögen sie denn auch nicht in ihrer Ergänzung und Einheit ein vollkommenes Wesen darzustellen. Denn wie könnte ein Unvollkommenes, das sich mit einem andern Unvollkommenen vereint, etwas Vollkommenes bilden? Das Unvollkommene kann selbst dann nie vollkommen werden, wenn es sich in alle Ewigkeit ergänzt

und vervollkommnet. Das Grundverhältniß muß immer bleiben. Daraus geht denn klar hervor, daß alle Bestimmungen und Unterschiede etwas Endliches, etwas Unvollkommenes begründen, und so durchaus in Gott zu negiren sind. Damit ist aber auch in diesem die Bewegung, das Leben aufgehoben. Denn nur wo Gegensätze oder Unterschiede und so Endliches und Unvollkommenes erscheinen, ist Leben denkbar, das ja wesentlich als Kampf, als Schmerz aufgefaßt werden muß. Daß alle Bestimmungen für sich etwas Endliches, Beschränktes sind, gibt man in der That denn auch zu. Nur sucht man sich damit zu helfen, daß man die einzelnen Bestimmungen nicht in ihrem abstrakten, spröden Fürsichsein begreift, sondern in einander aufgehoben sein läßt. Was es nun mit diesem Aufheben auf sich hat, werden wir bald des Nähern sehen. Hier will ich nur so viel bemerken, daß man sich durchaus nicht aus der Schwierigkeit herausschwingen kann. Bekanntlich ist dieses Aufheben einer doppelten Auffassung fähig. Ich sage nun einfach: entweder bleiben die Bestimmungen auch nach ihrem Aufgehobenwerden, oder aber sie verschwinden gänzlich. Im ersten Falle bleibt dann natürlich auch die Endlichkeit, die Begrenztheit, und das Aufgehobenwerden hat nur den Sinn, daß sich die Bestimmungen nicht mehr ausschließen, sondern zu einer höhern Einheit durchdringen und temperiren. Im andern Falle aber würde Gott eben zu einem schlechthin bestimmungslosen, leeren Sein, d. h. zu Nichts herabgesetzt. Wie man sich also auch die Sache ansieht, man kömmt eben nicht über die Schwierigkeit hinaus. Und so erhellt denn klar, daß in Gott einmal durchaus keine Bestimmungen angenommen werden können. Damit wäre er denn freilich nichts als ein inhaltsloses, leeres Sein.

Ist es daher zu verwundern, daß bisher keine Philosophie in ihrer Auffassung Gottes über dieses Nichts hinausgekommen? Dies will ich nun noch möglichst kurz darzustellen suchen.

Hören wir zuerst den König der alten Philosophen, den großen Platon. In dem Parmenides, dem kunstvollsten Dialoge dieses Denkers, wird Gott, das Gute oder das Eins einmal ganz negativ oder bestimmungslos gefaßt; es wird von ihm gesagt, daß es nicht Viele, daß es unbegrenzt, gestaltlos, nirgends, unveränderlich, unbeweglich, nicht ruhend, und nicht bestehend, weder einerlei noch verschieden, u. s. w. So ist Gott das ganz leere Sein, das Nichts, und deswegen weder wahrnehmbar, noch erkennbar. Denn was ich erkennen soll, muß doch Bestimmungen oder einen Inhalt haben. Dabei konnte aber Platon nicht stehen bleiben. Denn wenn Gott das volle Leben der Wirklichkeit außer sich hat, oder das Concrete und Bestimmte nicht auch ist, so findet er eben an diesem seine Grenze; und er, der doch wesentlich unendlich sein sollte, wird auf solche Art endlich. Er kann daher nichts von sich ausschließen, sondern muß schlechthin Alles in sich befassen. So ist Gott oder das Eins auch zugleich Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzt, sowohl bewegt als ruhend, einerlei und zugleich verschieden; und nur insofern als das Eins auch Bestimmtes ist, erscheint es nicht mehr als jenes Leere, als jenes Nichts, sondern als Sein, das Eins ist; und eben als dieses alle möglichen Bestimmungen in sich Enthaltende kann es denn auch begriffen und erkannt werden. Gott ist mithin wohl alles Seiende oder alles Bestimmte; aber als unendlich ist er zugleich auch wieder mehr als dieses, ragt auch wieder darüber hinaus, oder ist dieses Seiende auch wieder nicht. Und so können denn Gott alle nur möglichen oder denkbaren Bestimmungen sowohl zukommen, als auch wieder nicht. Und da in letzterer Beziehung Gott schlechthin als inhalts- oder bestimmungslos, mithin als das Nichts erscheint, so kann von ihm ebenso gut gesagt werden, daß er ist, als daß er nicht ist. Die Dialektik des Platonischen Parmenides ist daher nichts weniger als willkührliches, sophistisches Spiel, sondern durchaus die consequente Dialektik des Unend-

lichen. Das Eins, um das sich hier Alles dreht, ist das Unendliche, oder in der Weise der Vorstellung gefaßt, Gott. Als unendlich kann aber Gott nichts von sich ausschließen oder außer sich haben, sondern muß schlechthin als die Einheit aller nur denkbaren Bestimmungen oder Begriffe erscheinen. Da aber diese Einheit keine mechanische, keine äußerliche sein kann, weil Gott sich auf solche Art nur als die Zusammensetzung des Endlichen oder Bestimmten uns darstellte, mithin selbst endlich und bestimmt wäre, so muß man ihn durchaus als das oberste Genus oder das allgemeine Sein aller jener Bestimmungen oder Begriffe ansehen. Was ist aber dies Anderes, als die bloße Indifferenz, das Sein in allem Sein mithin das völlig Unbestimmte, Unterschiedslose? Von einem solchen Gotte kann denn auch nichts ausgesagt werden; vielmehr ist er das über alles Sein und Wissen, kurz über alles Bestimmte schlechthin Hinausgehende; und somit ebenfalls ein ganz leeres, eitles Ding. Aus diesem Grunde, weil er nichts Bestimmtes in sich, sondern alle untergeordneten Ideen, d. h. alle schon individuellere oder bestimmtere Genus- und Artbegriffe außer sich hat, ist es zu erklären, wie man den Platonischen Gott gewissermaßen theistisch auffassen konnte, d. h. als ein Fürsichseiendes, das Andere von sich Ausschließendes, über Alles Erhabenes. Damit stellt sich uns denn auch der Widerspruch dar, dem das Unendliche überhaupt zerfällt. Es kann, wie wir gesehen, nur als das abstrakt Allgemeine, oder das leere Sein erscheinen. Wenn es nun als solches das Concrete und Bestimmte außer sich hat, dann ist es auf der andern Seite wieder nicht unendlich. Dieser Widerspruch geht denn auch mehr oder weniger durch alle Auffassungen Gottes oder des Unendlichen hindurch.

Auch die Neuplatoniker haben es in der Bestimmung Gottes nicht weiters gebracht. Gott oder das Eins erscheint auch hier als das Gute oder das Einfachste. Obgleich das Princip von Allem ist es dennoch nichts von Allem;

es kömmt ihm nichts zu, weder Sein, noch Leben, noch Vernunft, auch nicht Quantität oder Qualität, Ruhe oder Bewegung; vielmehr ist es über Alles dieses hinaus. Als solches kann es denn auch nicht begriffen werden; und Plotin spricht insofern ausdrücklich von der Unkennbarkeit desselben. So erscheint also auch hier Gott als das völlig bestimmungslose, leere Sein oder das Nichts. Denn alle Bestimmungen sind ja endlich, und können daher Gott oder dem Unendlichen unmöglich zukommen.

Etwas Aehnliches bietet sich uns in der mittelalterlichen Scholastik dar. Auch hier war Gott das über alle Denkbestimmungen und Kategorien schlechthin Hinausgehende. Er ist über Alles, wie wir es auch immer denken mögen, hinaus. Hören wir den Vater der Scholastik, den tiefsinnigen und speculativen Scotus Erigena. Er sagt: Gott wird Sein genannt, aber eigentlich ist er nicht Sein, denn diesem ist das Nichts entgegengesetzt, er ist daher über das Sein erhaben; er wird auch Güte genannt; ist aber nicht eigentlich Güte; denn dem Guten steht die Bosheit gegenüber, er ist daher übergut. Ja nicht einmal die Benennung Gottes läßt er ihm zukommen; denn Gott ist ja die Welt oder Alles, was nicht Gott ist, entgegengesetzt; er ist daher mehr als Gott. Bejahung und Verneinung, fährt er fort, welche einander durchaus entgegengesetzt sind, sind es durchaus nicht, wenn sie sich auf die göttliche Natur beziehen; er ist also sowohl Bewegung, Liebe, als auch nicht Bewegung, nicht Liebe; sondern mehr als Bewegung, mehr als Liebe. Er wird gesehen von sich selbst, und doch wird er wieder nicht von sich gesehen, weil er mehr ist als sehen und gesehen werden, u. s. w. Wir haben also ungefähr hier ganz dieselbe Dialektik, wie bei Plato; und zwar aus demselben Grunde; es ist eben die Dialektik des Unendlichen. So kömmt es denn auch auf dasselbe Resultat hinaus. Denn Gott wird hier ebenso wenig bestimmt, also auch nur als das Nichts gefaßt. Die mittelalterliche Scholastik wußte recht

gut, daß alle Begriffe etwas Endliches seien; sie hat daher schlechthin gar nichts von ihm ausgesagt. Und so nennt auch ganz richtig Dionysos Areopagita seine Gnosis geradezu Dunkelheit und Unkenntniß. Wenn also die Scholastik Gott völlig unbestimmt ließ, so leitete sie dabei die gewiß nur wahre Einsicht, daß wir mit unsern endlichen Kategorien oder Denkformen eben nur wieder Endliches zu begreifen vermögen. Nur hätten sie dann geradezu behaupten sollen, daß nach demselben Grundsatze Gott auch nichts Endliches denken könne, da er ja sonst endliche Denkkategorien besitzen, d. h. selbst endlich sein müßte. Die Scholastiker machten also den durchaus richtigen Grundsatz geltend, daß das, was ich begreifen oder denkend bestimmen will, mit mir von derselben Art, demselben Wesen sein muß. Auf der andern Seite aber wollten sie den Pantheismus vermeiden, der nothwendig eintritt, wenn unsere Denkbestimmungen auf Gott anzuwenden, d. h. wenn Gott von derselben Einheit mit uns oder der Welt wäre. Dazu faßte sie aber Gott viel zu erhaben auf. Sie waren nicht so plump, wie so manche Neuere, die Gott und Welt dergestalt mit einander vereinigen, daß sie nur verschiedene Seiten desselben Einen, also desselben Wesens darstellen. Als ob ein Ding vollkommen und unvollkommen zugleich sein, oder das Vollkommene und Unvollkommene einen und denselben Grund haben könnte. Auf solchen Aberwitz kann man freilich nur da kommen, wo man eigentlich schon längst über Gott hinaus ist, und in Wahrheit nur die Welt festhält, aber nicht den Muth und die Consequenz hat, das auch offen zu sein, was man doch ist. Die Scholastiker also sprechen aus: von Gott eigentlich nichts wissen zu können, ein Resultat, das, wie wir bald sehen werden, für Gott nicht minder fatal ist.

Gehen wir nun zu den Neuern über.

Um mit Spinoza zu beginnen, so ist ihm Gott die Substanz, und diese das logisch Allgemeine, die höchste Einheit der Welt. An sich ist sie nur das Einfache, mithin hat sie

auch keine Unterschiede in sich, sondern ist völlig bestimmungslos; weder Natur noch Geist, sondern nur die abstrakte Beziehung, die logische Einheit beider; also nichts Anderes, als die Indifferenz von Allem, das reine Sein, oder das ganz leere Wesen. Die Substanz ist nicht Etwas; denn dieses wäre ja schon ein Bestimmtes, Begrenztes. Aber nach Spinoza ist alle Bestimmung Verneinung; mithin das Nichtseinsollende, Aufzuhebende, und die Wahrheit ist so das schlechthin Unbegrenzte, Unendliche, also wieder das völlig leere, bestimmungslose Sein. Die Wahrheit ist hier das Nichts. Denn Spinoza sagt ausdrücklich, daß nur das wahr sei, was unter der Form der Ewigkeit aufgefaßt werde; d. h. Dieses oder Jenes als ein Bestimmtes, Begrenztes ist unwahr. Um es in seiner Wahrheit zu begreifen, muß man von allem Besondern, Ausschließenden, Endlichen absehen, und nur das unendliche Moment, das Allgemeine in ihm herausnehmen, d. h. nur das mit allem Andern Gemeinschaftliche, das höchste Genus von Allem; das ist eben die Substanz. Die Wahrheit ist also hier die abstrakte Identität, das Unbestimmte, oder das leere, ärmste Sein. Und so ist denn Gott als die unterschiedlose, ruhige Allgemeinheit der Substanz auch bei Spinoza nur das Nichts.

Nichts Anderes lehrt Fichte. Gott ist ihm das reine, absolute Ich, und als solches schranken- und bestimmungslos; dieses Ich ist aber noch nicht wirklich; es muß somit aus seiner Unbestimmtheit, seinem Nichts heraustreten und Etwas werden, d. h. sich beschränken, bestimmen, und so zum empirischen einzelnen Ich sich gestalten. Das reine Ich ist somit Dasselbe, was die Substanz bei Spinoza, also das ganz unterschiedslose, leere Sein.

Auch Schelling hat Gott ebenso wie Spinoza bestimmt, als die Indifferenz, die reine Identität, also nicht als Etwas, als ein Bestimmtes; denn es ist weder Ideales noch Reales, sondern nur ihre abstrakte Beziehung oder Einheit, also wieder das ganz bestimmungslose, leere Wesen.

Das innere Geheimniß desselben ist, nichts in ihm selbst, weder von einem Denken, noch einem Sein zu enthalten, aber die Einheit davon zu sein, die über beiden ist, ohne von beiden berührt zu werden; es ist das, was keinen Gegensatz, keinen Unterschied über oder in sich, aber unter sich hat. Daß ein solches Wesen kein Leben, keine Thätigkeit haben kann, versteht sich von selbst. Denn Thätigkeit und Sein als solche, und im Gegensatze zu einander gedacht, sind nicht in ihm, sondern unter ihm. Es ist weder das Eine, noch das Andere; denn so, im Gegensatz zu einander gestellt, wären sie ja endlich; und folglich auch das Wesen, das sie als seine Bestimmungen in sich hätte. Thätigkeit und Sein als solche können daher nur in der endlichen, oder wie Schelling sagt, in der abgebildeten Welt vorkommen. Das Urbild aber oder das Absolute ist die Indifferenz von Thätigkeit und Sein. Wie also die Neuplatoniker von Gott sagen, er sei weder Ruhe noch Bewegung, so ist er auch nach Schelling weder Thätigkeit noch Sein, jedes nämlich für sich genommen, von dem andern unterschieden, oder ihm entgegengesetzt, sondern eben die Identität von beiden. Und wie ich nach Spinoza nur dann etwas wahr erkenne, wenn ich sein ewiges oder unendliches Moment in ihm herausnehme, d. h. es unter der höchsten Einheit erfasse, so lehrt auch Schelling, daß nur jene Erkenntniß für absolut wahr geachtet werden könne, welche die Dinge bestimmt, so wie sie im Absoluten oder in jener höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind. Das Endliche, Bestimmte ist daher ebenso unwahr wie bei Spinoza, daher es denn auch wieder in das Absolute, in das Unbestimmte zurückkehren soll. So erscheint also bei Schelling Gott nur als das ganz bestimmungslose leere Sein, mithin als das, worin alles Begreifen und Erkennen schlechthin aufhört; ich kann es lediglich nur als die Abwesenheit aller Unterschiede denken, oder als die Nacht, worin, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sehen.

Betrachten wir nur noch Hegel. Auch bei diesem ist das Absolute nichts als das Sein in allem Sein, das Gemeinsame des Vielen, die abstrakte Identität und Einheit aller Gegensätze. Gott ist als solcher oder an sich ebenso bestimmnngslos, wie bei den vorhergehenden Philosophen. Auch hier gilt der Satz des Spinoza: jede Bestimmung ist Verneinung. Deßwegen wird das Endliche, Besondere als etwas Unwahres aufgehoben. Alles Bestimmte ist eben als ein Begrenztes das Nichtseinsollende, Nichtseiende. Und wirklich ist jedes Ding nur insofern, als es ein ewiges unendliches Moment in sich hat, oder den höchsten Genusbegriff an sich darstellt. Also ganz wie bei Spinoza und Schelling, welch letzterer ebenfalls nur soweit die Dinge reell nennt, als sie Theil nehmen am absoluten Wesen oder an der obersten Einheit. Und so geht denn auch bei Hegel jede Besonderheit, jede Bestimmung über in das Allgemeine, und es bleibt nur das in Allem Gleiche, die absolute Identität, die Gottheit. Diese ist also nur der höchste Gattungsbegriff, als solcher aber auch das leerste, ärmste Sein, das ganz bestimmungslose Wesen. Dieses allein erscheint als die eigentliche Wahrheit. Ein Ding in seiner Wahrheit begreifen, heißt daher, wie bei Spinoza, es in das reine Sein oder das Nichts zurückführen oder auflösen. Gott ist deßwegen auch hier nichts Anderes, als die Spinozistische Substanz oder die Schelling'sche Indifferenz, d. h. das völlig abstrakte Wesen oder das Nichts.

Freilich will Hegel Gott nicht als dieses blos Abstrakte aufgefaßt wissen, sondern als ein solches, das Bestimmungen in sich setzt, d. h. als ein concret Allgemeines. Welches sind aber die Bestimmungen, die das Allgemeine zu einem Concreten erheben sollen? Nichts als die Besonderungen, d. h. die untergeordneten Gattungen, Arten und Individuen. Doch diese sind als solche ja unwahr. Denn alle Besonderungen oder Unterschiede müssen sich schlechthin wieder aufheben; sie sind daher nicht Bestimmungen, sondern

eigentlich Negationen der Gottheit, die sich nur dadurch wieder affirmirt, daß sie jene Unterschiede oder Besonderungen verneint, und sich als das in Allem Selbstgleiche, Indentische darstellt. Dies erhellt auch so. Die Unterschiede und Besonderungen, die Gott setzt, erscheinen, weil es ja in Pantheismus nur Eines gibt, schlechthin als die Welt. Die Welt ist aber als solche, d. h. eben insofern sie das Besondere, das Unterschiedene ist, nicht mit Gott adäquat, sondern von ihm verschieden, und nur soweit mit ihm identisch als in ihr, d. h. in jenen Besonderungen oder Unterschieden ein allgemeines Moment enthalten ist. Man muß also gerade das Besondere oder Unterscheidende fallen lassen, um Gott darin zu erkennen. Gott gewinnt sich ja selbst erst wieder durch die Negation der Welt, d. h. durch die Aufhebung jener Unterschiede oder Besonderheiten. Diese haben, ganz wie bei Schelling, nicht als solche wirkliches Sein oder Wahrheit, sondern nur insofern sie Theil nehmen an dem absoluten Wesen, d. h. soweit sie den höchsten Gattungsbegriff, oder das in Allem Identische oder Allgemeine an sich darstellen. Die Unterschiede und Besonderungen sind daher unmöglich Bestimmungen Gottes oder drücken als solche nicht das Wesen desselben aus, woraus dann klar folgt, daß Gott an sich oder als Gott ebenso völlig bestimmungslos ist, wie bei Schelling, und ebenfalls nur als das in Allem Identische, oder die abstrakte Einheit erscheint. Aus diesem Grunde ist denn auch in Gott kein Leben, keine Bewegung denkbar. Leben und Bewegung ist nur möglich im Reiche der Unterschiede, Gegensätze oder Besonderungen. Wir haben aber gesehen, daß Gott von den Dingen, gerade soweit sie unterschieden oder besondere sind, nicht berührt wird. Wo Leben und Bewegung ist, da ist schon die Welt, das Anderssein, die Negation Gottes, nicht aber Gott als solcher oder Gott an sich. So erscheint denn dieser ebenfalls als die absolute Ruhe. Freilich spricht Hegel immer und immer von der Bewegnng des Absoluten. Ich habe

aber nie einsehen können, wie in rein logischen Bestimmungen eine solche denn auch denkbar sei. Es soll nemlich auf dialektische Weise nicht nur das Eine zu einem Mannigfaltigen werden oder in das Besondere übergehen, sondern überhaupt jede Vorstellung, jede Sache in die ihr entgegengesetzte, und so sich als die Einheit beider darstellen. Was aber logisch d. h. nothwendig aus irgend einem Begriffe folgt, das braucht dieser nicht erst zu werden; vielmehr kann er ohne dasselbe ja gar nicht gedacht werden; es ist das, welches ihn schlechthin zu dem macht, was er ist. Was daher aus einer Sache sich mit Nothwendigkeit ergibt, das ist dieselbe wesentlich selbst, also unmittelbar mit ihr schon gegeben. Von einem Uebergehen oder Werden kann mithin keine Rede sein. Alles logische Denken ist analytisch; was wir daher aus irgend einem Begriffe folgern, ist unmittelbar in diesem schon enthalten, gehört mit zu seiner Natur, zu seinem Wesen. Es gibt somit nur für uns, die Begreifenden, einen Uebergang oder eine Bewegung; für die Sache selbst jedoch schlechthin nicht. Die reine Vernunft, oder die logischen Bestimmungen kennen daher durchaus keine Veränderung, keine Bewegung. Was hier der Begriff verlangt, ist ewig schon. Alles, was vernünftig, ist unmittelbar auch wirklich. In der reinen Vernunft herrscht also absolute Ruhe, und schon Aristoteles sagte, daß die Logik unbeweglich sei. Und so kann auch Hegel nur in sofern von einer Bewegung der Logik sprechen, als wir es sind, die sie bewegen, oder einen Begriff aus dem andern herleiten. Aber nicht nur hier kann es für Hegel keine Bewegung geben, sondern selbst da nicht, wo er sich anscheinend mit ganz concreten, lebensvollen Gegenständen beschäftigt. Denn in Wahrheit ist auch hier das dialektische Gesetz, die rein logischen abstrakten Bestimmungen der alleinige Inhalt, den er betrachtet. Der Satz, daß, was vernünftig, unmittelbar auch sei, gilt sonach bei Hegel überhaupt. Und so kömmt er über die absolute Ruhe schlechthin nicht hinaus. Was soll denn dieses Spiel der Gottheit

sein? Es kann durchaus nichts logisch aus ihr folgen, was wieder aufgehoben, wieder negirt werden müßte. Denn was sich dialektisch oder mit Nothwendigkeit aus Gott ergibt, das gehört absolut zu seinem Wesen, das ist er schlechthin selbst. Und dieses sollte ich wieder aufheben müssen? Man sehe doch, wohin man geräth. Einerseits soll hier aus Gott etwas folgen, welches derart ist, daß er selbst ohne dasselbe gar nicht gedacht werden kann; anderseits aber sollte es doch wieder negirt werden; und warum? Um Gott in Wahrheit zu denken! Gewiß ein Widerspruch, der zum Härtesten gehört, was sich je nur vorstellen läßt. Es wäre dies überhaupt ein unwürdiges Spiel für die Gottheit. Denn was setzt diese etwas in sich, das unwahr, das nicht sein, und daher wieder aufgehoben, wieder negirt werden soll? Man könnte meinen, wenn Gott etwas thue, sollte er es auch gleich recht thun, nicht aber so, daß er es wieder corrigiren, und sich so selbst ein Armuthszeugniß ausstellen müßte. Dieser Vorwurf wird aber Gott auch dann treffen, wenn jenes Spiel nicht in ihm, sondern nur in der Welt vorgeht. Denn es kömmt doch immerhin von Gott.

Wenn also Hegel darauf dringt, Gott als ein Concretes zu fassen, so heißt dies nur: es ist ihm eben klar geworden, daß das abstrakte Sein kein Sein, am wenigsten aber ein göttliches Sein ist. Aber auch wir sehen, was es mit diesen Besonderungen und Unterschieden, die Gott in sich setzen soll, auf sich habe. Auch uns ist klar geworden, daß Gott, weit entfernt dadurch bestimmt zu werden, vielmehr in ihnen negirt wird. Gerade bei Hegel zeigt sich so recht der Widerspruch eines unendlichen, vollkommenen Wesens. Es kann weder unbestimmt, d. h. gleich Nichts sein, noch aber auch bestimmt, oder Unterschiede und Besonderungen in sich haben. Denn diese sind doch anerkannt etwas Endliches. Wie vermag aber Gott einen endlichen Inhalt zu besitzen? Daher denn das oben charakterisirte Spiel des Setzens und Wiederaufhebens. Nur schade, daß, wie schon

bemerkt, gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Allgemeinen, Unbestimmten, das Besondere, Bestimmte nur auch hervorgehen könne, daß vielmehr die lebendige Mitte, dieses Zugleichsein, die eigentliche Wahrheit ist; d. h. es gibt kein Allgemeines, das für sich bestünde, und aus dem das Besondere erst hervorginge, sondern wir haben nur Besonderes mit allgemeinen Bestimmungen. Doch davon gleich unten, wie überhaupt dieses ganze Kapitel erst durch das folgende seine weitere Begründung und Beleuchtung erhalten kann.

So ist das Absolute Hegels ebenfalls nichts als die Indifferenz aller Gegensätze, oder das Sein in allem Sein, mithin ein schlechthin Bestimmungsloses. Und von Schelling unterscheidet er sich nur darin, daß er nicht wie dieser durch unmittelbaren Geistesblick die Wahrheit erschaute, sondern den Weg aufzeigte, wie man dialektisch auf diese Höhe gelangen könne, nemlich dadurch, daß er durch seine Logik alles Bestimmte und Besondere wieder auflöst, so daß am Ende doch wieder nur jene Nacht zurückbleibt, von der er gegen Schelling eine so treffende Bemerkung macht. Es ist das Dunkle, Finstere, worin weder etwas zu sehen noch zu begreifen ist. So fängt Hegel mit Nichts an und endigt mit Nichts. Gott das Unendliche ist auch hier nur das Einfache, das völlig Leere oder das Ding an sich.

Aus dem Allem möchte denn klar hervorgehen, daß in Gott keine Unterschiede, keine Bestimmungen und somit auch kein Leben denkbar sei. Solch ein Gott ist denn freilich kein Gott. Und es ist das Unrecht des Pantheismus, daß er an diesem leeren nichtigen Sein noch immer als an seinem Gotte festhält. Auf solche Art muß er seinen Gegnern immerhin eine Blöße darbieten, welche diese denn in der That auch benützen. Und so haben denn beide Recht: sowohl der Pantheismus, der in Gott alle Bestimmungen und Unterschiede läugnet, als auch die, welche einen solchen Gott eben für keinen Gott gelten lassen wollen. Und was ist nun die Folge

2*

davon? Nichts anders als die Aufhebung des ganzen Begriffs. Ein vollkommenes Wesen stellt sich eben als etwas Undenkbares, Unmögliches dar, eine Wahrheit, die denn auch durch die ganze Schrift hindurch bewiesen wird.

Zweites Kapitel.

Die Unendlichkeit Gottes.

Es ist wohl außer allem Zweifel, daß, wenn Gott ist, er nur unendlich sein kann; seine Existenz hängt also wesentlich von der Unendlichkeit ab. Die Frage ist daher die: kann Gott unendlich sein, oder gibt es überhaupt ein Unendliches?

Es ist bekannt, welches Verhältniß im Pantheismus das Unendliche und Endliche zu einander haben. Das Endliche ist hier nemlich nicht außer dem Unendlichen, sondern in ihm als seine Bestimmung. Es liegt ja schon im Begriffe des Unendlichen, nichts Anderes außer sich zu haben. Denn das Unendliche würde sich sonst gerade aufheben, indem es eben an dem Andern, wenn es dieses nicht selbst auch ist, seine Grenze, sein Ende hätte. So könnte aber von einem Unendlichen schlechthin keine Rede sein. Deswegen kann das Unendliche das Endliche nicht außer sich, sondern nur in sich haben als ein nothwendiges Moment. Das Unendliche muß daher das Endliche selbst auch sein. Es kann ja, wie wir schon oben gesehen, da, wo ein Unendliches festgehalten wird, gar nicht Zwei geben, von denen jedes für sich bestünde, außer dem andern, und ein Ganzes, ein Wesen für sich wäre. Es ist hier nur Eines möglich. Das Endliche muß daher auch zum Unendlichen, als dessen Bestimmung gehören;

beide müssen durchaus nur Ein Wesen ausmachen. Und gewiß muß man dieser Logik des Pantheismus insofern Recht geben, als das Unendliche das Endliche nicht außer sich haben kann. Eins würde ja so an dem andern sein Ende, seine Schranke finden, und von einem Unendlichen wäre somit keine Sprache mehr. Nur glaube ich, daß auch hier wieder der Pantheismus in einer halben Dialektik stecken bleibt. Denn consequenter Weise könnte er von einem Unendlichen gar nicht mehr reden. Es ist eigentlich ganz Dasselbe, ob ich das Endliche in das Unendliche hereinziehe, und so beide zu Einem Ganzen, zu Einem Wesen vereinige, oder ob ich jedes außer dem andern für sich bestehen lasse. Der Unterschied ist nur der, daß da, wo ich das Endliche in das Unendliche als sein Moment, als seine Bestimmung lege, dann das Ganze — eben weil es hier nur Eines gibt — kein Anderes, an dem es Ende, seine Grenze fände, außer sich hat; aber diejenige Seite dieses Einen Ganzen, welche das Unendliche sein soll, hat sogut an der andern Seite desselben Einen Ganzen sein Ende, seine Grenze, wie wenn es zwei für sich seiende Wesen wären. Wenn man das Endliche außer dem Unendlichen sein läßt, dann beschränken und begrenzen sie sich als zwei Ganze, im andern Falle als zwei Seiten des Einen Ganzen. Muß also dort das unendliche Ganze, so muß hier die unendliche Seite desselben Ganzen sich verendlichen und somit aufheben. Und wenn man dort argumentirt: ein Ganzes ist nicht das andere, sogleich hat jedes an dem andern sein Ende, seine Grenze, so argumentirt man hier auf gleiche Weise: eine Seite des zwar nur Einen Ganzen ist nicht was die andere, jede findet somit an der andern ihre Schranke, ihr Ende. Wenn es daher dort kein Unendliches als Ganzes, so gibt es hier kein Unendliches als Seite des Einen Ganzen; und so überhaupt kein Unendliches. Wo also immer zwei Verschiedene sind, es mögen nun zwei Ganze, oder blos Seiten eines und desselben Ganzen sein, ist eben eines nicht was das andere,

jedes findet somit in dem andern sein Ende, seine Grenze, und von einem Unendlichen ist mithin keine Rede.

Das Endliche und Unendliche vertragen sich daher nicht miteinander: eines hebt das andere auf. Es gibt nicht ein Unendliches und ein Endliches, sondern wesentlich nur Eines. Es kann keines bestehen, ohne daß es das andere verschlänge. Wer daher ein Unendliches will, muß das Endliche schlechthin läugnen; so allein erscheint man als consequent. Nur Schade, daß es eben dennoch ist, und durch keinen philosophischen Machtspruch verschwinden will. Freilich gibt es dann auch kein Unendliches. Es ist also hier nur dasselbe, was ich schon im vorigen Kapitel bewiesen habe, daß nämlich die Verschiedenheiten oder Unterschiede durchaus in das Reich der Endlichkeit fallen. Daher man auch Gott nicht als das Unendliche, eben weil er so in die Differenz gegen das Endliche fiele, sondern vielmehr als die Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmte, auf welche Weise er jedoch, wie wir schon oben gesehen, nur als die abstrakte logische Beziehung beider erschien, somit eben nur wieder als etwas Leeres, oder das reine Sein.

Ich glaube daher nur dieselbe Dialektik, die der Pantheismus gegen den Theismus anwendet, gegen jenen selbst gewendet zu haben. Der Pantheismus kann sich durchaus nicht dadurch helfen und aus seiner Verlegenheit herauswinden, daß er das Endliche in das Unendliche selbst zu Einem Ganzen, zu Einem Wesen hereinzieht. Vielmehr heben jetzt erst die eigentlichen Schwierigkeiten an. Das Endliche soll im Unendlichen sein als dessen Bestimmung. Wie ist aber dies denkbar? Kann denn etwas endlich und unendlich zugleich sein? In der Bestimmung, d. h. in dem Inhalte zeigt sich doch das eigentliche Wesen; wie jener, so dieses. Durch einen endlichen Inhalt wird daher das Wesen selbst endlich. Der Pantheismus will das Endliche und Unendliche zu Einem Ganzen, zu Einem Wesen vereinigen. Das ist jedoch schlechthin unmöglich. Es wäre ja

wieder ein und dasselbe Wesen endlich und unendlich zugleich — was einmal absolut gar nicht denkbar ist. Zudem müßte dann das Endliche und Unendliche einen und denselben Grund haben — ein Unding, da ja jedes nur in dem ihm Gleichen gründen kann; das Unendliche nur im Unendlichen, das Endliche nur im Endlichen. Zwischen dem Endlichen und Unendlichen gibt es überhaupt gar keine Beziehung und Vermittlung. Denn diese führen durchaus wieder auf eine Einheit zurück. Beziehung und Vermittlung ist nur zwischen demjenigen denkbar oder möglich, was unter demselben Genus steht, also zu demselben Wesen und Ganzen gehört. Der Pantheismus freilich kann insofern wohl von einer Einheit des Endlichen und Unendlichen sprechen, als ihm dieses nur das allgemeine Moment, der höchste Gattungsbegriff von jenem, dem Endlichen, ist, hier also nur ein quantitativer Unterschied zwischen ihnen statt findet. In Wahrheit hat also der Pantheismus nichts weniger als ein Unendliches; dieses erscheint ihm nur als die allgemeine Seite, als das allgemeine Moment des Endlichen, gleichsam nur als ein erweitertes Endliches. Ich mag aber dieses erweitern, wie ich will, es bleibt eben doch nur immer endlich. Das heißt also: was mit dem Endlichen in Vermittlung, in Einheit steht, muß durchaus von demselben Genus oder Wesen, das ist: nur wieder endlich sein.

Der Pantheismus hat also im Grunde genommen, kein wahrhaftes Unendliches; denn was er so nennt, ist nichts Anderes, als die logische Einheit des Endlichen, oder das oberste Genus desselben; er kann mithin nur von einem Allgemeinen, aber nicht von einem Unendlichen sprechen.

Ich habe schon vorhin gesagt, daß das Endliche nur wieder aus dem Endlichen entspringen könne, und daß es daher gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Unendlichen ein Uebergang ins Endliche möglich sei, oder wie das Unendliche Grund und Wurzel sein könne des Endlichen. In der That! Grund und Folge müssen sich doch nothwendig

entsprechen. Oder glaubt man etwa: das Maaß, die Grenze könne aus dem Maaßlosen, dem Unbegrenzten hervorgehen? Es wäre dies ein Werden aus Nichts und überhaupt gegen alle Logik. Mit dem gleichen Rechte müßte man denn auch zugeben, aus dem Endlichen könnte Unendliches folgen. Aber das Endliche weist vielmehr nur wieder auf das Endliche hin; das heißt: es hat seinen Grund in sich selber.

Man kann also nicht sagen, das Unendliche setze Bestimmungen in sich; denn diese können als ein Bestimmtes, Endliches nicht aus einem Unendlichen, sondern nur wieder aus einem Endlichen entspringen. Was also Bestimmungen in sich hat, muß dieses durchaus von einem Endlichen haben, oder mit andern Worten: der Grund, das ist: das Wesen, welches die Bestimmungen in sich setzt, kann nur ein Endliches sein. Daraus folgt also klar, daß Alles endlich ist, was Bestimmungen in sich hat. Natürlich! Ich habe schon bemerkt, daß die Bestimmungen es sind, in denen das Wesen sich manifestirt. Die Bestimmungen sind also der Inhalt des Wesens, dieses so recht selbst. Da nun Bestimmungen an sich schon etwas Endliches sind, so ist mit ihnen auch die Endlichkeit des Wesens gegeben. Ein Wesen mit Bestimmungen ist eben ein bestimmtes, das heißt ein endliches Wesen.

Auch im vorigen Kapitel habe ich gezeigt, daß Bestimmungen und ein unendliches Wesen sich nicht mit einander vertragen, weßhalb denn auch im Durchschnitte alle Philosophen Gott als ein Bestimmungsloses aufgefaßt haben und auffassen mußten. Hier wird dasselbe bewiesen, nur auf andere Weise, nämlich aus dem Kausalitätsverhältnisse. — Da also das Endliche seinen Grund nur wieder in einem Endlichen hat, so müßte man — angenommen, es wäre neben einem Endlichen ein Unendliches noch denkbar — nothwendig zwei Urgründe setzen, einen für das Endliche und den andern für das Unendliche. Und so hätten wir einen Alles zerreißenden Dualismus, eine Anschauung, die an sich

schon unwahr ist, abgesehen davon, daß hier ein Grund den andern begrenzen und beschränken würde und von einem Unendlichen so dennoch keine Rede sein könnte.

Bisher habe ich von einem Unendlichen überhaupt gesprochen, ohne zu bestimmen, ob es quantitativ oder qualitativ aufzufassen sei. Der erste Beweis gegen das Unendliche hält sich ganz allgemein daran, daß da, wo zwei verschiedene sind, sie mögen nun bestimmt werden, wie sie wollen — eben weil jedes an dem andern sein Ende, seine Grenze hat, von einem Unendlichen keine Sprache sein kann. Näher bestimmt sich dies im zweiten Beweise. Denn da sich dieser ganz allein auf die Unmöglichkeit eines Uebergangs aus dem Unendlichen in das Endliche stützte, indem das Endliche nur aus einem ihm gleichen Grunde, also nur wieder aus dem Endlichen entspringen könne — so folgt daraus, daß hier lediglich von einem qualitativ Unendlichen die Rede war, also das qualitativ Unendliche sich als unmöglich darstellte. Und wirklich ist absolut unbegreiflich, wie aus einem qualitativ Unendlichen ein Endliches zu folgen vermöge. Selbst der Pantheismus — ich erinnere nur an Spinoza, am Schelling — konnte keinen Uebergang finden.

In Beziehung auf Gott wäre nun die Frage schon entschieden. Denn wenn er sein soll, so kann er doch offenbar nur qualitativ unendlich sein. Daß aber ein solches qualitativ Unendliche unmöglich sei, hat sich uns sowohl aus dem ersten, als auch vorzüglich aus dem zweiten Beweis ergeben. Daraus erhellt denn klar, daß es einmal nur Eines sein kann, die Welt, und daß diese, eben weil die einzelnen endlichen Dinge nur wieder im Endlichen ihre Wurzel haben können, durchaus als qualitativ endlich begriffen werden muß.

Freilich spricht man noch von einer andern Art des Unendlichen, nämlich so, daß man die soeben bestimmte Endlichkeit der Welt wohl zugibt, sie aber in der Menschheit ins Unendliche sich entwickeln oder vervollkommnen läßt.

Dabei muß denn die Grundbestimmung der Welt, als einer endlichen immer bleiben. Denn sowenig das Endliche aus dem Unendlichen, ebenso wenig kann dieses aus jenem hervorgehen, oder das Endliche je unendlich werden. So hätten wir also einen unendlichen Proceß, ohne die Bestimmung der Welt als einer qualitativ endlichen aufzuheben.

Als ein ewiger Proceß darf er also nie stille stehen, nie sein Ende, seine Ruhe finden. Das zu Grunde liegende Wesen soll sich daher nie erreichen, oder nie das in Wirklichkeit sein, was es an sich oder der Anlage nach ist. Dieses sich nie Erreichenkönnen ist aber nur dann denkbar, wenn das an sich seiende, oder dem Processe zu Grunde liegende Wesen selbst kein bestimmtes, fest begrenztes oder endliches ist. Denn das Endliche, in festen Grenzen Eingeschlossene müßte nothwendig in seiner Selbstentwicklung auch fertig werden, oder zu Ende kommen. Jenes Grundwesen des Processes kann daher kein Bestimmtes, kein Fertiges, sondern nur ein Werdendes sein, und zwar ein absolut Werdendes, d. h. ein zwischen Sein und Nichts schwebendes Wesen. Ein solches absolut Werdendes ist aber kein undenkbar, ein völliges Unding. Im wahren Sinne wird nichts; sondern was man gewöhnlich werden nennt, ist nur ein sich Entfalten des schon Vorhandenen, also nur eine Veränderung der Form. Ein absolutes Werden wäre ja ein Werden aus Nichts. Ein solches ist nur als die Einheit des Seins und Nichts zu begreifen. Wie läßt sich aber das Nichts auf das Sein beziehen? Was ich beziehen und vermitteln will, muß doch s e i n. Kurz, eine Einheit des Seins und Nichts ist ein Unding, und ein absolutes Werden mithin völlig undenkbar. Und ein absolut Werdendes müßte einem ewigen Processe zu Grunde gelegt werden, oder vielmehr dieser Proceß selbst wäre solch ein absolutes Werden. Die Entwicklung kömmt hier nie zur Ruhe, oder mit andern Worten: das sich entfaltende Wesen gelangt nie zu seinem vollen Fürsichsein, was doch der Zweck alles Processirens ist. Alles soll ja nur

das wirklich werden, was es an sich oder der Anlage nach ist. Wie also das Fürsichsein, so auch das Ansichsein. Beide sind dem Wesen nach eins und dasselbe, nur der Form nach verschieden. Ist nun das Fürsichsein nie fertig, so ist es auch das Ansichsein nicht. Das dem Processe zu Grunde liegende Wesen ist also kein fertiges Ansichsein, nicht ein in sich Abgeschlossenes; es ist ein Werdendes, und zwar ein absolut Werdendes, was wir soeben als ein Gedankenunding begriffen haben.

Das läßt sich denn auch noch auf andere Weise darstellen.

Einem ewigen Processe, haben wir gehört, kann kein bestimmtes endliches Wesen zu Grunde liegen. Aber auch nicht bestimmungs- und unterschiedslos vermag dasselbe zu sein. Denn das absolute Unbestimmte ist ja das Leere, das Nichts. Kann es also weder bestimmt noch unbestimmt jedes für sich oder getrennt sein, so bleibt nichts anderes übrig, als es vielleicht als die Einheit beider aufzufassen. Ist aber dies möglich? Ist das Unbestimmtbestimmte denn auch denkbar? Gewiß nicht! Das Unbestimmte und Bestimmte lassen sich eben so wenig mit einander vereinen und vermitteln, als das Endliche und Unendliche, oder das Sein und Nichts. Alles das — das absolut Werdende, das Unbestimmtbestimmte, das Unendlichendliche — sind nur verschiedene Ausdrücke eines und desselben Begriffs oder vielmehr Undings. Daraus folgt, daß Alles, was ist, ein Bestimmtes, Fertiges oder Endliches ist; wenigstens ein *an sich* Bestimmtes, *an sich* Fertiges. Denn wäre es nicht einmal *der Anlage nach* fertig oder zu Ende, so müßte es nothwendig erst werden, und zwar absolut werden, was wir schon oben als ein Undenkbares begriffen haben. Es gibt daher nur Endliches. Dies hat sich uns auch schon daraus ergeben, daß ja Alles, was ist, Bestimmungen oder Unterschiede haben muß. Denn das Bestimmungs- oder Unterschiedslose ist ja das Leere, das Nichts. Alle Bestimmungen aber können, wie wir oben gesehen, ihren

Grund nur in einem Endlichen haben; also ist klar, daß Alles, was ist, nur ein Endliches, ein Bestimmtes sein kann.

Dieselbe Unhaltbarkeit eines ewigen Processes mag auch noch aus Folgendem erhellen. Einer unendlichen Entwicklung, haben wir gehört, soll ein Unendliches zu Grunde liegen, das eben durch diesen Proceß sich verwirklichen, oder das, was es an sich oder der Anlage nach ist, auch für sich oder in der That sein soll. Weil aber der Proceß ein ewiger ist, also das nie erreicht, was, wie angestrebt, so erreicht werden soll, nämlich das Unendliche, deßwegen ist eben ewig in dem Proceß nur ein Endliches da, weil das Unendliche ja nie erreicht oder in Wirklichkeit dargestellt werden kann, denn das Unendliche ist eben nie fertig, auch hörte ja sonst der Proceß auf. Es wird also hier etwas angestrebt, aber nie erreicht; es hat ein Sollen statt, ohne ein Können oder Sein. Ein ewiger Proceß ist ein metaphysisches Ungeheuer. Einerseits ist er nur dann möglich, wenn ein Unendliches ihm zu Grunde liegt; anderseits ist aber dieses Unendliche nie wirklich, folglich doch immer nur Endliches da. Aber auch dieses ist wiederum noch kein rechtes Endliches; denn sonst müßte ja der Proceß nothwendig zu seinem Schluß, zu seinem Ende kommen. So hätten wir also wieder das Unendlichendliche, oder Unbestimmtbestimmte, d. h. ein absolut Werdendes — dieses Unding.

Das Wesen eines unendlichen Processes gelangt also nie zu seinem vollen wahren Fürsichsein, was allein doch der Zweck und Sinn alles Procedirens sein sollte, und zwar ist es immer u n e n d l i c h w e i t von seinem vollen und wahren Fürsichsein entfernt. In besonders großer Verlegenheit muß sich in dieser Beziehung der Pantheismus befinden. Hier ist das dem ewigen Processe zu Grunde liegende Wesen Gott. Das nun, was durch die ganze Entwicklung erreicht werden soll, nemlich: daß Gott wirklich werde, oder zu seinem vollen und wahren Fürsichsein gelange — dies ist nach dem so eben Gesagten rein undenkbar. Gott ist im Pantheismus

nie wirklich; Gott als solcher, d. h. als voller, wahrer Gott, ist nie da. Doch davon werde ich noch später etwas sprechen. Das bisher Vorgetragene mag hinreichen, um darzuthun, welch' ein Unding, und wie voll von Widersprüchen ein sogenannter unendlicher Proceß ist. Und doch ist mit der Annahme eines Unendlichen nothwendig auch ein ewiger Proceß gegeben. Das Unendliche soll nemlich doch ein wirkliches sein, d. h. einen Inhalt oder Bestimmungen haben. Da aber die Bestimmungen dem Unendlichen nie genügen, dieses nie in ihnen, als einem Endlichen, adäquat dargestellt oder realisirt, im Gegentheil, immer unendlich mehr, als jede Position, jede Setzung, ist, es somit nie in der Welt aufgeht, so müssen die Bestimmungen als ein Incongruentes, ein Unwahres, eben immer wieder aufgehoben, und mit andern ersetzt werden, denen aber nur dasselbe Schicksal bereitet wird. So sehen wir hier ein ganz widersprechendes Thun. Einerseits wird verlangt, daß, wenn das Unendliche sein soll, es einen Inhalt oder Bestimmungen habe, d. h., daß ein Endliches, daß die Welt sei; anderseits aber muß, wenn das Unendliche sein soll, dieses Endliche gerade wieder als ein Incongruentes negirt werden. Ist nun mit dem Sein des Unendlichen etwas ganz Widersprechendes gesetzt, d. h. fordert es, daß das Endliche sei, und zugleich wieder nicht sei, dann ist klar, daß das Unendliche selbst ein widersprechender Begriff ist. Und in der That! Was ist denn das Unendliche? Das, was kein Ende, keine Grenze hat, sondern ewig über sich hinausgeht, also kein Fertiges, Wirkliches, in sich Geschlossenes. Aber gerade dadurch, daß es nie fertig, nie wirklich ist, ist es auch nicht unendlich; denn es müßte, damit es wirklich unendlich sei, doch auch fertig sein. Vielmehr findet aber, gleich dem Wesen des unendlichen Processes, nur ein ewiges Werden statt. Das Unendliche ist daher nicht; denn was ist, ist, wenigstens an sich oder der Anlage nach, ein Fertiges, ein Geschlossenes, also ein solches, das zu seinem Ende, zu seinem Schlusse gekommen ist.

Dies vermag aber nur ein Endliches. Man sieht hier also wieder denselben Widerspruch, wie bei dem sogenannten ewigen Proceß. Natürlich! Ein solcher setzt ja ein Unendliches wesentlich voraus; und da derselbe nur in Wirklichkeit darstellen soll, was das Unendliche an sich ist, so muß nothwendig an jenem das gleiche Unding hervortreten, wie an dem Unendlichen an sich, d. h. das Wesen, das in einem solchen Proceß zur Wirklichkeit gelangen soll, ist, wie das Unendliche an sich oder überhaupt, ein solches, das weder wahrhaft unendlich, noch auch wahrhaft endlich ist, also gewiß ein widersprechendes Ding. Dem Unendlichen ist einmal nicht zu helfen. Denn ist es fertig, nun! so hat es eben sein Ende, seine Grenze, ist ein in sich Abgeschlossenes und sonach ein Endliches. Ist es aber nie fertig, so ist es nie das Unendliche, also auch wieder endlich, freilich nicht im wahren Sinne endlich, aber doch auch nicht wahrhaft oder wirklich unendlich — dieses Unding!

Daraus möchte denn klar hervorgehen, daß es weder ein Unendliches, noch auch einen sogenannten ewigen Proceß geben kann, daß vielmehr Alles, was ist, durchaus als ein Endliches begriffen werden muß. Und die Welt wäre sonach als ein bestimmter, in sich geschlossener, in festen Grenzen ruhender Organismus aufzufassen, oder als ein in sich seiender Schluß.

Auch das Sein des Pantheismus ist im Grunde genommen nur ein endliches. Denn das Unendliche als solches, oder Gott erscheint hier doch nur als das Ding an sich, als die bloße Potenz oder als das Nichtsein. Und wirkliches Sein entsteht erst dann, wenn das Unendliche Bestimmungen in sich setzt, oder sich verendlicht, und so zur Welt wird. Es ist also klar, daß auch im Pantheismus nur das Endliche als das wirklich Seiende sich heraus stellt. Sogleich tritt uns aber auch der größte Widerspruch entgegen. Denn auf der andern Seite ist ja dasselbe Endliche, welches wir soeben als das allein wirklich Seiende begriffen, doch

wieder das Nichtseiende, das somit, als ein Unwahres, wieder negirt, wieder aufgehoben wird, während dann das Unendliche als das wahre Sein erscheint. So hätte denn auf eine gewiß sonderbare Weise Gott oder das Unendliche am Nichtsein sein wirkliches Sein. Dieser Widerspruch ist im Pantheismus aber ein durchgängiger. Das Unendliche soll wirklich werden. Aber wie? Gewiß nur im wahrhaft oder wirklich Unendlichen. Doch nein! Vielmehr soll das Unendliche im Endlichen wirklich werden! Heißt aber dies nicht soviel, als: das wirkliche oder wahrhafte Unendliche ist das Endliche? oder der wirkliche und wahrhafte Gott ist die Welt? Diese Absurdität! Den Grund aber, warum man nothwendig in solchen Widerspruch verfällt, haben wir oben einzig und allein in der Annahme eines Unendlichen gefunden.

Wir sehen also, wie unberechtigt der Gottesbegriff des Pantheismus ist. Denn ein qualitativ Unendliches, was Gott doch nothwendig sein sollte, ist, wie oben gezeigt, gar nicht möglich, eben weil es gar nicht Grund des Endlichen sein kann. Das sieht der Theismus wohl ein, der sich denn dadurch zu retten sucht, daß er nicht, wie der Pantheismus, an dem nothwendigen Verhältniß des Grundes und der Folge, sondern an dem freiern der Ursache und Wirkung festhält, die Welt somit als eine freie That, aus dem Nichts, mit Abreißen jeglichen Zusammenhanges zwischen ihr und Gott, geschaffen sein läßt. Eigentlich begehen beide denselben Fehler, der Pantheismus, der das Endliche aus dem Unendlichen, und der Theismus, der die Welt aus Nichts entstehen läßt. In Wahrheit ist denn auch der Gott des Pantheismus nur ein qualitativ Endliches, denn er ist nur quantitativ von dem Andern verschieden.

Man hat gesagt und sagt es noch, das Unendliche, aus dem alles Maaß und alle Form komme, könne doch nicht maaßlos, nicht formlos sein. Doch dieser Einwand entspringt eben nur dem gedankenlosen, dogmatischen Verfahren. Hier wird das Unendliche schlechthin als das vorausgesetzt, aus

dem alles Andere hervorgehe. Freilich wenn es ist, muß es allerdings Maaß und Form haben. Man hätte aber doch zuerst nach der Möglichkeit des Unendlichen fragen sollen. Denn seine Existenz hängt ja wesentlich von seiner Möglichkeit ab. Dann wäre man gewiß zu einem andern Resultat gekommen; besonders hätte man gefunden, daß das Unendliche unmöglich Maaß und Form haben kann. Denn alle Form, alles Maaß ist ja ein Endliches. Das dogmatische Verfahren legt so die Form nur durch einen Gewaltstreich in Gott, das Unendliche, hinein. Es sagt: Gott ist, also muß er Maaß und Form haben, während er doch nur dann sein kann, wenn er Maaß und Form zu haben vermag. Denn form- und maßlos kann Gott doch nicht sein, wenn Form und Maaß von ihm herkommen soll.

Freilich gäbe es hier noch Manches zu untersuchen. Da ich aber das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen nicht überhaupt, sondern nur insoweit es auf Gott Bezug hat, zu behandeln hatte, so will ich denn hiemit dieses Kapitel schließen.

Drittes Kapitel.

Die Persönlichkeit Gottes.

Man hat die Persönlichkeit häufig als die Einheit von Intelligenz und Freiheit definirt. Diese Definition aber scheint mir eine Tautologie zu sein, denn Eines ist schon das Andere. Freiheit ist wesentlich schon Intelligenz; im freien Willen liegt wesentlich auch Bewußtsein. Man kann also nicht sagen, Persönlichkeit sei Freiheit und Intelligenz; es ist genug, wenn man nur Eine nennt, und sagt, Persönlichkeit

sei Freiheit oder Intelligenz. Denn auch diese ist nicht denkbar ohne Freiheit, ja Intelligenz ist wesentlich schon Freiheit. Dies ergibt sich leicht, wenn man die Möglichkeit alles Denkens untersucht. Denken nemlich kann nur das Wesen, das sich in der Macht hat, es muß bei sich sein, oder seinen Geist in der Gewalt haben. Denn verliert der Geist die Macht über sich selber, wird er z. B. bewältigt von der Außenwelt, so kann von keinem Denken mehr die Rede sein. Also Macht, Gewalt muß der Geist über sich haben, er muß sich besitzen, wenn er denken oder Bewußtsein haben soll. Dies innere Beisichsein ist zum Denken unerläßlich. Jede Macht ist aber ein Vermögen, eine Möglichkeit, und somit ein Können oder auch Nichtkönnen, d. h. Freiheit. Denn in aller Macht oder allem Können liegt auch schon das auch Nichtkönnen. Wäre dies nämlich nicht der Fall, das Können also nicht unmittelbar ein auch Nichtkönnen, so müßte das Können somit als ein Nicht-nichtkönnen begriffen werden, d. h.: als sein schlechthiniger Gegensatz, als das Müssen, oder die Nothwendigkeit. Denn die Formel für diese ist eben das Nicht-nichtkönnen. Intelligenz und Freiheit sind daher gar nicht von einander zu trennen. Daher steht und fällt jene mit dieser. Um also die Möglichkeit eines denkenden oder persönlichen Gottes zu begreifen, muß zuerst die Möglichkeit der göttlichen Freiheit untersucht werden. Die Frage ist also die: kann es eine Freiheit in Gott geben?

Die Seele aller Freiheit ist das Wahlvermögen; ohne Wahl keine Freiheit. So ist die Freiheit ein Vermögen, zu wollen oder auch nicht zu wollen, zu können oder auch nicht zu können. Die Gründe, nach denen sich der Wille entscheidet, heißen die Bestimmungsgründe, deren höchste die Ideen sind. Der Mensch nur hat jene zweideutige Macht, auch gegen seine Idee, gegen das Schöne, Gute und Wahre sich bestimmen zu können. Die Ideen halten ihm sein Sollen, seine Pflicht vor, sie sind seine Leitsterne im Gewirre des

Lebens. Jedoch hat der Mensch in sich die Möglichkeit, ihnen zu folgen, oder auch nicht zu folgen; was er soll, kann er wollen, oder kann es auch nicht. Denn dieses Wollenkönnen oder auch Nichtwollenkönnen ist ja Freiheit. Die Frage ist nur die: ob in Gott diese Freiheit zu behaupten sei? Das ist es, was ich auf das Entschiedenste verneinen muß. Ein vollkommenes Wesen hat keine Freiheit. Die Gründe, nach denen Gott handelt, sind seine Idee. Nach dieser muß er aber schlechthin handeln. Denn hätte er Freiheit, d. h.: könnte er seiner Idee folgen oder auch nicht folgen, dann wäre es ja möglich, daß Gott auch nicht nach seiner Idee, also nicht nach dem Urwahren, Urschönen, und Urguten handelte, eine Vorstellung, die Gott geradezu aufhebt. Man sagt, Gott wolle nicht das seiner Idee Widersprechende. Doch darum handelt es sich ja nicht, ob Gott seiner Idee gemäß handeln wolle, sondern darum, ob er dies auch nicht wollen könne. Denn das ist Freiheit: wollen zu können oder auch nicht zu können. Dieses auch Nichtkönnen aber ist in Gott schlechthin nicht zuläßig. Freiheit ist eine Möglichkeit, ein Potenzzustand, der aber in Gott absolut nicht gedacht werden kann. Denn was aus seinem Wesen folgt, oder was er soll, das ist oder geschieht. Es würde sich ja sonst ein Widerstreit in dem göttlichen Wesen gestalten, ein Widerstreit zwischen Sollen und Sein. Ein Nichtsein oder Nichtgeschehen dessen, was aus Gott folgt, was sein Begriff, seine Idee verlangt, ist rein undenkbar; es kann nicht nicht geschehen oder sein; es muß daher geschehen, es muß sein. In Gott ist daher keine Möglichkeit, kein auch Nichtkönnen, sondern lautere Wirklichkeit, lautere Actualität. Der unvollkommene Mensch allein kann dem, was er soll, nicht nachkommen, und sich so in Zwiespalt mit seiner Idee setzen. Aber Gott kann das schlechterdings nicht; er muß durchaus so handeln, wie es aus seinem Wesen von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt. Er kann unmöglich das, was er seinem Begriff nach soll, in sich gebunden halten und

negiren. Es ist daher ein Mißbrauch der Sprache, noch zu sagen: Gott will. Wohl ist in der größten, unbedingtesten Nothwendigkeit eine Art von Willen, aber nur eine Art. Denn was aus dem Wesen eines Dinges folgt, das ist eben seine Selbstbejahung, und in sofern die höchste Lust. Es ist oder wird ja eben das, was es sein soll. So kann man vom Thiere gewissermaßen auch sagen: es will. Denn was sein Wesen verlangt, was es also muß, das will es auch. So muß die Hyäne zwar morden, aber sie will es auch; es ist so ihre Lust. Darin bejaht sie nur ihr innerstes Wesen. Aber nur uneigentlich kann man dem Thiere ein Wollen zuschreiben. Denn wäre dies das wahre Wollen, die wahre Freiheit, dann könnte es auch nicht. Es ist daher flach, in Gott von einer Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit zu sprechen. Ist Gott frei, so kann er seiner Idee gemäß handeln, oder auch nicht. Freiheit ist also ein Können oder auch Nichtkönnen. Und zwar herrscht letzteres durchaus vor. Nothwendigkeit aber ist der gerade Widerspruch. Denn ihre Formel ist das Nichtnichtkönnen. Und doch will man diese beiden, einander schlechthin widersprechende Begriffe, das auch Nichtkönnen und Nichtnichtkönnen zu einer Einheit verbinden! Was man damit will, ist lediglich dies, daß der Wille und die Idee Gottes sich nicht widersprechen. Woher weiß man aber, daß Gott nichts gegen seinen Begriff, nichts Böses thue oder wolle? Offenbar sind wir dessen nur dann sicher und gewiß, wenn er das Böse gar nicht wollen kann, also durchaus seiner Idee gemäß handeln muß. In der That! Wie vermag ich von dem zu sagen, er thue nur Gutes, der auch Böses wollen kann? Vielmehr kann man nur das mit absoluter Bestimmtheit voraus wissen, was sein muß, oder nicht nicht sein kann, d. h.: schlechthin nothwendig ist; wie man überhaupt von dem, was man nicht factisch vor sich hat, nur dann sicher wissen kann, daß es ist oder geschieht, wenn es mit absoluter Nothwendigkeit ist oder geschieht. Und doch will man

von einer Freiheit in Gott sprechen! Wer aus Freiheit handelt, handelt allein so, weil er es will. Hier ist also der Wille, die Freiheit, das Erste und Letzte, das allein in oberster Instanz Entscheidende und Bestimmende. So erscheint der Wille als die höchste Macht; er hat die Idee oder das, was er soll, in der Gewalt. Damit, daß ich etwas thue, rein weil ich es will, ist auch die Möglichkeit des Nichtthuns oder gar des gegentheiligen Thuns ausgesprochen. Der freie Wille kann also seiner Idee Folge geben oder auch nicht; das heißt eben: er hat diese in seiner Macht, ist Herr über sie. So kann also der Wille, eben weil er die höchste Macht ist, mit seiner Idee in Kampf treten, ja sie überwältigen. Zudem, wer allein handelt, weil er es so will, handelt nach Willkühr, und ein solches Moment ist in aller Freiheit. Da nun aber alles dies in Gott nicht angenommen werden kann, so kann in ihm auch nicht der Wille, das Erste, das Bestimmende sein; er kann also nicht handeln, weil er es so will, sondern weil seine Idee es so verlangt. So wäre denn die Idee in Gott das in oberster Instanz Bestimmende, die höchste Macht. Denn was die Idee verlangt, das geschieht; wie man ja nur deßwegen sagen kann, Gott wolle nichts Böses, weil seine Idee es verbietet. Also ist diese das Alles Bestimmende und Bewegende; und wo ist nun der Wille? Dieser sollte ja seinem Begriffe gemäß das Bestimmende und Bewegende sein. In Gott aber ist die Idee das Erste. Denn weil diese es so verlangt, geschieht, was aus ihm geschieht. Ist aber ein Wille, der nicht das Erste, das Höchste, nicht das in oberster Instanz Bestimmende, sondern vielmehr von der Idee Bestimmte ist, nicht ein seinem Wesen ganz Widersprechendes? Und so müßte man denn etwa nur Freiheit und Nothwendigkeit dergestalt in Gott verbinden, daß beide sich coordinirt wären. Doch dies ist so ungereimt, daß ich kein Wort weiter darüber verlieren will.

Daraus folgt klar, daß es in Gott keinen Willen geben kann. Denn wollte man auch dieses Zugleichsein von Frei-

heit und Nothwendigkeit in Gott trotz alles Widerspruchs, der auf solche Art in ihm herrschte, gelten lassen, so wäre immerhin der Wille etwas Ueberflüssiges, Unnützes. Denn wenn ja Alles doch geschieht, was aus seiner Idee oder den Nothwendigkeit seines Wesens folgt, was soll denn da noch der Wille? Die Nothwendigkeit oder die Idee reicht ja schon vollkommen hin. In Gott kann aber doch nicht Ueberflüssiges, Unwesentliches oder Zufälliges sein. Daher weg mit diesem Willen, der ja zu gar Nichts dient, indem ja doch nur das geschieht, was aus der Nothwendigkeit, d. h.: aus der Idee folgt. Was man also fälschlich in Gott Wille nennt, ist nichts anderes, als das Wesen oder die Nothwendigkeit in ihrem Selbstbejahen. In diesem Sinne ist denn auch ebensogut in der Hyäne eine Einheit von Nothwendigkeit und Wille. Denn was ihr Wesen mit Nothwendigkeit verlangt, das will sie auch; es ist ihre Lust, indem sie eben darin ihr innerstes Sein und Wesen bejaht. Was sich so entfalten kann, wie es die Nothwendigkeit seines Begriffs erfordert, wird sich immerhin wohl und frei fühlen; letzteres aber nur, in sofern es sich ohne Hemmung oder Zwang zu bewegen vermag. Also nur im Gegensatze zu diesem ist Nothwendigkeit auch Freiheit; nicht aber im eigentlichen, specifisch bestimmten Sinne.

Zu einem solchen Zwitterding, wie es die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist, kömmt man nur da, wo man das Dasein Gottes einmal schlechthin voraussetzt. Gott ist, sagt man, also muß er auch Freiheit haben; wie denn wirklich ohne Freiheit Gott gar nicht gedacht werden kann. Anderseits aber vermag Gott doch nur das zu thun, was aus seiner Idee oder der Nothwendigkeit seines Wesens folgt. Und so ist man denn genöthigt, beide, Freiheit und Nothwendigkeit, zusammen zu nehmen. Doch ist ja Gott nur, wenn Freiheit in ihm möglich ist. Man kann also nicht die Freiheit aus dem (angenommenen) Dasein Gottes ableiten oder erschließen, da ja vielmehr seine Existenz von der Freiheit bedingt ist. Wir haben aber gesehen, daß in

Gott keine Freiheit denkbar ist, und mit ihr fällt dann auch die Intelligenz.

Aber ganz für sich kann die Unmöglichkeit der Intelligenz in Gott dargethan werden. Alles Denken ist nämlich etwas Unvollkommenes. Die Gedanken Gottes, sagt man, sind die Ideen. Diese aber sind offenbar etwas Unreelles, indem sie ja erst verwirklicht werden, erst in Fleisch und Blut übergehen sollen. Die Ideen sind nur das Eine, oder nur der Anfang zum Ganzen, oder zur vollen, wahren Realität. Also erst die That, oder die realisirten Ideen erscheinen als das Höchste, als die eigentliche lebendige Wahrheit. Denn wären die Ideen schon Alles, schon das Höchste, wozu brauchte denn Gott, wie man sagt, noch die Welt zu erschaffen, oder seine Gedanken erst noch in Fleisch und Blut umzubilden? Gerade dies beweist auf das Schlagendste, daß alle Gedanken, selbst die der Gottheit einen Mangel in sich haben, den erst die Schöpfung auszufüllen, oder zu ergänzen bestrebte. Es fehlte ihnen eben die Wirklichkeit, das Leben. Gedanken sind nur Gedanken, und erst die That ist das Höchste. Weil daher das Denken etwas Unvollkommenes enthält, kann Gott unmöglich Intelligenz besitzen, oder denken. — Aber doch vielleicht in Bezug auf sich kann Gott denken. Denn hier ist ja Sein und Denken Eines — die absolute That. Und so komme ich denn auf den andern Punct der Unmöglichkeit des Denkens in Gott. Was heißt nämlich denken? Bilden, begreifen, bestimmen, oder in Grenzen einschließen. Was ich wissen will, muß ich als ein Bestimmtes im Geiste festhalten, ich muß es fest begrenzen, d. h. Bestimmungen oder bestimmte Merkmale von ihm aussagen können. Alles Wissen und Begreifen ist somit ein Verendlichen und das Gewußte und Begriffene ein Endliches. Das Denken bewegt sich daher rein im Bereiche der Bestimmungen und Unterschiede, d. h. im Endlichen. Das Unendliche kann nicht gewußt oder begriffen werden; es ist ja das ewige über sich Hinausgehen. Wie vermag

nun ein solches festgebannt, oder gebändigt zu werden? Und ein Festbannen oder Bändigen durch den Gedanken ist doch alles Begreifen. Was gewußt werden soll, muß ein Festes, Fertiges, in sich Geschlossenes, kurz ein Bestimmtes, ein Endliches sein. Das Unendliche ist nichts Festes, nichts Fertiges, sondern in einem ewigen Flusse, einem ewigen Werden begriffen. Das Unendliche läßt sich daher nicht durch den Gedanken festhalten; und könnte er es auch gerade auf einen Augenblick ergreifen, oder bannen, und so in einen Begriff einschließen, so entspräche ja eben dieser Begriff nichts weniger als dem Sein. Was also verstanden werden soll, muß still stehen oder in feste Grenzen gebannt sein, nicht aber, wie das Unendliche, ewig über sich hinausgehen. Das Unendliche ist ferner das Unbestimmte, Unbegrenzte. Was aber keine feste Umgrenzung oder keine bestimmten Merkmale hat, kann unmöglich begriffen werden. Es ist das Vage, Verschwimmende, ewig über sich Hinausstrebende. Also nicht das Unendliche oder Ungefaßte, sondern nur das Gefaßte, d. h. das Bestimmte oder Endliche vermag gefaßt oder erkannt zu werden. Eine Sache läßt sich nur dann erkennen, wenn sie Bestimmungen oder Unterschiede hat, während das Unendliche nach dem Vorhergehenden ja das ganz unterschieds- und bestimmungslose oder leere Sein ist, in dem eben deßwegen auch nichts begriffen werden kann. Zudem ist ja das, was Bestimmungen hat, nach dem oben Bewiesenen schlechthin ein Bestimmtes, Endliches.

Daraus ergibt sich denn nun klar, daß das Unendliche kein Object des Erkennens, Gott somit auch von sich selbst nicht begriffen werden kann. Ebenso folgt daraus, daß Gott, weil alles Erkennen und Begreifen ein Verendlichen ist, überhaupt nichts zu erkennen und zu begreifen vermag. Denn es ist geradezu unmöglich, daß aus dem Unendlichen eine endliche Thätigkeit, als welche doch alles Begreifen aufgefaßt werden muß, also ein Endliches, folge. Denn in den Wirkungen oder Thätigkeiten zeigt sich ja gerade das Wesen

selbst. Die Wirkungen des Unendlichen können also nur wieder unendlich sein, und aus dem Unendlichen vermag ebensowenig ein Endliches, als aus dem Formlosen, Unbegrenzten ein Formen oder ein Begrenzen hervorgehen oder folgen; und ein Formen, Bilden oder ein Gestalten ist doch Alles Denken und Begreifen. Endlich kann Gott als das Unendliche auch deßwegen keine Intelligenz haben, weil zu allem Denken eine Macht über sich selber, ein Beisichsein nothwendig ist. Wie vermag aber sich das in der Gewalt zu haben, was gar nicht ein Fertiges, ein in sich Geschlossenes, sondern nur ein ewiges über sich Hinausgehen ist? Das Unendliche kann nie bei sich sein, eben weil es sich nie erreicht, sich nie hat, sich gleichsam ewig nur sucht. Denken ist bei diesem über sich Hinausstreben, diesem unendlichen Sichausdehnen rein unmöglich. Es beruht vielmehr auf einer Concentrirung, einem Sichzusammendrängen, Sichzusammennehmen, Sichfassen. Dies Alles ist aber wieder ein Verendlichen: ich dränge mich gleichsam auf Einen Punct zusammen. Kann also nur das Endliche, nicht aber das Unendliche denken oder Intelligenz besitzen, und ist allein das Denkende ein Persönliches, so ist klar, daß man mit Recht sagt, alles Persönliche sei ein Particuläres, Besonderes oder Endliches, und daß daher viele Denker Gott die Persönlichkeit durchaus absprechen. So Schelling. „Ist nicht," sind seine Worte, „Gott schon dadurch in gewissem Sinne ein particulares Wesen, daß er ein persönliches Wesen ist? Läßt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne Fürsichsein, also in diesem Sinne ohne Particularität denken?" Auch Spinoza läugnet die Persönlichkeit Gottes. Bekanntlich kommen nach diesem Denker Gott zwei Attribute zu, das Denken und die Ausdehnung. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob dies ein bewußtes, also dasjenige Denken sei, was man gewöhnlich so unter Denken begreift. Es ist vielmehr nur das allgemeine Denken, das Denken in allem Denken oder das denkende Wesen selbst als solches oder überhaupt, also ganz abstract

aufgefaßt. Das, was wir gewöhnlich Denken heißen — von Spinoza Verstand genannt — kömmt ebenso wenig als der Wille den Attributen Gottes oder Gott selber zu, sondern nur den modis, d. h. den besondern, beschränkten, endlichen Gestaltungen der allgemeinen Substanz. Verstand und Wille gehören somit nur der geschaffenen, endlichen Welt an. Der Substanz an und für sich oder Gott als solchem kömmt also keines von beiden zu.

Nach Jakob Böhme kann Gott als das ewig Eine, rein als solches, oder als das bestimmungslose abstracte Sein, sich nicht erkennen. Dazu gehören Bestimmungen, Unterschiede, oder Gegensätze. Kein Ding ohne Etwas, das ihm widerstrebt, kann ihm selber offenbar werden. Das Nein (der Unterschied) sei der Gegenwurf des Ja. Das Eine oder das bloße Ja, oder das unterschiedslose, reine Sein ist sich selbst unerkenntlich. Das Eine hat nichts in sich, was es wollen und empfinden kann. Es muß sich also unterscheiden, oder entzweien. Dieser Unterschied oder das Nein, wodurch sich Gott selbst erst empfindlich werde, ist aber die Natur, die Welt, oder das Endliche. Folglich kömmt Gott nicht als solcher, sondern nur in der Welt, oder in den endlichen Geistern zum Bewußtsein. Gott ist als solcher keine Person. Denn sonst müßte er auch Intelligenz haben; er ist nur die allgemeine, ewig gebährende Kraft, das Sein in allem Sein.

Wie Böhme, so auch noch andere Mystiker. Ich erinnere nur an Meister Ekart. Dieser unterscheidet zwischen Gottheit und Gott. Jene ist ihm gleichsam nur die göttliche Potenz, die göttliche Anlage, also das noch Unentfaltete, Ungeschiedene, Ungefaßte, als solches aber das Chaos oder die verborgene Finsterniß, durch welche Gott sich selbst nicht einmal kennt. Dazu muß die Gottheit sich unterscheiden oder verendlichen, d. h. sich zur Welt entlassen, um so erst in den endlichen Geistern ihrer bewußt, zum Geiste, oder wie Ekart sagt, zu Gott zu werden.

Auch bei Fichte ist nicht nicht das unendliche, allgemeine oder reine Ich, sondern nur das einzelne, beschränkte Ich ein bewußtes.

Ebenso kömmt auch nach Hegel dem Absoluten als solchem (der Substanz des Spinoza) keine Persönlichkeit oder Intelligenz zu; sondern erst in den endlichen Menschengeistern wird dasselbe ein Bewußtes. Wenn daher Hegel sagt, Gott müsse als Subject, als Selbstbewußtsein oder Geist aufgefaßt werden, so ist dies nur so gemeint, daß Gott nicht wie bei Spinoza schon als bloße Substanz oder als das ungeschiedene, abstracte, ruhige Sein, wahrhaft Gott sei, sondern daß er sich zu den Einzelgeistern unterscheiden, oder entlassen müsse. Und so erscheint denn Gott nicht als ein besonderer Geist, eine besondere Persönlichkeit, sondern als der Geist in allen Geistern, das Persönliche in allem Persönlichen oder als Allpersönlichkeit.

Alle diese Denker sprechen somit durchweg aus, daß nur das Endliche nicht aber das Unendliche Intelligenz besitzen oder denken könne. Das Resultat wäre somit dies: das Unendliche vermag weder zu denken, noch auch ein Gegenstand des Denkens zu sein. Im vorigen Kapitel habe ich gezeigt, daß Alles, was ist, endlich sei, und hier, daß nur das Endliche Intelligenz besitze und Object des Erkennens sein könne. Man sieht somit, wie sich Sein und Denken entsprechen. Und so kann man sagen: weil all unser Denken ein endliches ist, kann es auch nur endliches Sein geben. Da wir nemlich immer nur Endliches zu denken vermögen, so sind wir ewig nur in das Endliche eingeschlossen; das Endliche kömmt so nie zum Unendlichen hinan, d. h. zwischen beiden fehlt jegliche Vermittlung. Aus diesem Grunde konnte aber dann das Endliche auch nicht aus dem Unendlichen entspringen; wir hätten somit gleichsam zwei Welten, zwei Urgründe, von denen nothwendig einer den andern beschränken und verendlichen müßte, und von einem Unendlichen kann somit keine Rede sein. Was könnte uns vernünftiger

Weise aber auch bestimmen, etwas Unfaßbares, ja sich Widersprechendes, wie das Unendliche sich uns dargestellt, als existirend festzuhalten? Und sollte es auch Manches geben, was wir auch nicht begreifen, und das dennoch existirt, so muß uns dessen Existenz durchaus durch die Erfahrung gewiß sein. Das Unendliche aber kann natürlich kein Gegenstand der Empirie werden, sondern müßte nothwendig ein Object des Gedankens sein. Und in dieser Beziehung muß denn durchaus der Grundsatz gelten, daß Alles Widersprechende unwahr und nichtig sei. Denn sonst könnte man ja den größten Unsinn für wahr und existirend ausgeben; und wir hätten absolut keinen Maßstab, kein Kriterium des Wahren und Falschen.

Ich werde noch kurz von der sogenannten Allwissenheit Gottes sprechen, nachdem ich bisher vom göttlichen Wissen nur im Allgemeinen gehandelt. Das dogmatische Verfahren kehrt auch hier die Sache wieder ganz um, Gott wird von ihm einmal als existirend angenommen, dann muß er natürlich nicht nur Wissen überhaupt, sondern näher Allwissenheit besitzen. Aber auch hier hätte man kritisch zu Werke gehen und erst fragen sollen, ob Allwissenheit auch möglich sei, oder bestimmter, ob ein bloßer Geist oder ein reines Denken ohne sinnliche Wahrnehmung oder Reception auch vom Zufälligen, Unwesentlichen und Freien ein Bewußtsein haben könne? Und doch muß dies Alles zuerst dargethan werden, bevor von einem Gott, d. h. von einem allwissenden Wesen nur die Rede sein kann.

Ich muß gestehen: der Theismus hat ganz Recht, wenn er sagt, ein unbewußter Gott, wie ihn der Pantheismus auffassen zu müssen glaubt, sei eben kein Gott. Dies scheint selbst das letztere System insofern zuzugeben, als auch hier gewissermaßen Gott als Geist, als Intelligenz zu begreifen gestrebt wird, nämlich so, daß er in den endlichen Geistern seiner bewußt werden soll. Doch hier ist die Klippe, an die der Pantheismus stößt. Gott soll sich als das Unend-

liche in dem Endlichen wissen. Dies ist aber schlechthin unmöglich. Das Endliche vermag das Unendliche nie und nimmermehr in sich zu erfassen und darzustellen. Gott ist jederzeit unendlich mehr, als in dem endlichen Geisterreich erscheint. Dieses kann ihn schlechthin nie erschöpfen. Daher denn auch der unendliche Proceß. Gott als solcher, oder der volle, ganze Gott kann nie gewußt werden, was doch offenbar der Fall sein soll. Dies ist gewiß ein Hauptgebrechen des Pantheismus. Einerseits soll Gott nur als Geist, d. h. sofern er seiner bewußt ist, wirklicher oder wahrer Gott sein. Anderseits aber vermag er in den endlichen Geistern sich nie adæquat oder als solchen zu wissen. Somit ist denn der Gott des Pantheismus nie wirklich, nie wahr. Gott als solcher, d. h. als die volle ganze Wahrheit kann hier nie gewußt werden. Und soll das endliche Geisterreich sich auch in alle Ewigkeit potenziren, es bleibt dennoch immer unendlich weit von Gott als solchem, d. h. von der vollen, ganzen Wahrheit entfernt. Kann also das Unendliche nie zu seinem wahren Fürsichsein gelangen, oder wirklich werden, so haben wir eben immer nur Endliches. Und so sehen wir denn, wie der Pantheismus nichts weniger als das Endliche und Unendliche mit einander zu vermitteln weiß. Denn zwischen beiden herrscht ein ewiger Dualismus. Das Endliche kann das Unendliche nie erreichen. Wir haben hier wohl einen Proceß, aber keine Erfüllung desselben, wohl ein Sollen, aber kein Können oder kein Sein — dieser furchtbare Alles zerreißende Widerspruch.

Haben wir im vorigen Kapitel gezeigt, daß im Pantheismus Gott als solcher nie *ist*, so haben wir hier bewiesen, daß er sich nie als solchen *wissen* kann. Dies hängt denn insofern zusammen, oder letzteres ergibt sich sofern aus ersterem, als man ja überhaupt nur das wissen kann, was man selber *ist*, allem Wissen daher ein entsprechendes Sein vorhergehen muß. Ist nun das Sein nie wirklich, so wird auch das Wissen nie adæquat oder wahr sein.

Aus Allem dem folgt denn klar, daß man, streng genommen, im Pantheismus ebensowenig die Wahrheit wissen kann, als im Theismus. Natürlich! Denn all unser Denken und Begreifen ist ja immer nur ein endliches, und somit ein unwahres. Und wahr allein ist ja nur das Unendliche. Wie soll ich aber dieses erfassen? Ich vermag es nicht. So lange ich endlich bin, werde ich schon aus diesem Grunde nur Endliches denken. Es bleibt mir daher nichts anderes übrig, als mich zu versenken in das Unendliche, d. h. mich aufzulösen in das Nichts.

Man sieht ein, wie der Theist dem Pantheist allerdings gegründete Vorwürfe machen kann. Auf der andern Seite aber ist es ebenso wahr, daß nur das Endliche ein Bewußtsein zu haben vermag, und daß somit, wenn man einmal an Gott als Geist oder Intelligenz festhalten will, durchaus zu dem, was der Pantheismus lehrt, Zuflucht genommen werden muß; d. h. es gibt keinen andern Ausweg, als in den endlichen Geistern Gott seiner bewußt werden zu lassen. Dies ist freilich nie möglich — eine Klippe, die man eben nur so vermeiden kann, daß man den unendlichen Geist schlechtweg fallen läßt. Wir sehen, wie hier wieder beide, der Theismus und der Pantheismus, in ihrer Art Recht haben. Und die Folge davon ist dann die gänzliche Auflösung der Gottesbegriffs in der Welt.

Und so will ich denn mit diesem Kapitel schließen. Es bieten sich freilich noch Fragen genug dar; da sie jedoch außerhalb meines Zweckes liegen, so glaubte ich sie hier übergehen zu können.

Viertes Kapitel.

Von der Schöpfung oder der göttlichen Allmacht.

Unter der Allmacht versteh ich das Vermögen Gottes, die Welt zu erschaffen. Jede andere Begriffsbestimmung erscheint als leer und nichts sagend. So erklärt man gewöhnlich die Allmacht Gottes als ein Vermögen, wornach er schaffen könne, was er wolle. Doch was heißt dies? Da Gott sich in keinen Widerspruch mit sich selber setzen, demnach das gar nicht wollen kann, wozu er keine Macht hat, so will diese Erklärung nichts anders sagen, als: die Allmacht Gottes ist das Vermögen, wornach er kann, was er kann. Daher muß man sie, wenn sie je einen Begriff bekommen sollte, durchaus auf die Weltschöpfung beschränken.

Wenn Gott die Welt erschaffen haben soll, dann muß er natürlich die Idee vor ihr besessen haben. Es kömmt also wieder die im vorigen Kapitel bestrittene Intelligenz in's Spiel. Aber auch noch andere Schwierigkeiten werden genug auftauchen.

Vor allem handelt es sich darum, ob in Gott die Vorstellung eines Andern, oder der Welt auch möglich sei? Das dogmatische Versehen macht sich auch hier die Sache leicht. Gott wird hier wieder schlechthin vorausgesetzt; er ist; folglich muß er denn auch die Welt erschaffen, und dazu nothwendig eine Vorstellung, eine Idee derselben gehabt haben. Allerdings, w e n n Gott ist, ist dies Alles richtig; aber er kann doch nur sein, wenn ihm die Weltschöpfung und die dazu nothwendige Weltidee etwas Mögliches war. Man kann also diese nicht von der Existenz Gottes herleiten; vielmehr hängt ja die Existenz erst von der Möglichkeit der Weltidee

und der Weltschöpfung ab. Ein besonnenes, voraussetzungsloses Verfahren muß also gerade den entgegengesetzten Weg einschlagen.

Die Frage ist also die: ob in Gott die Vorstellung eines Andern, als er selbst ist, möglich sei? Natürlich muß man da ganz von der Welt absehen, und sich nur in das göttliche Wesen zurückziehen. Und da möchte es gewiß schon auf den ersten Blick etwas auffallend sein, wie denn Gott, oder überhaupt ein Wesen, wenn es nur allein, und außer ihm nichts existirt, zur Vorstellung eines Andern kommen könne? Vor der Welt war eben Gott und nichts als Gott; woher denn nur die Idee der Welt? Man sollte meinen, Gott hätte eben von dem, was er selbst ist, eine Idee besitzen können, nicht aber von einem Andern. Und in der That! es wird sich zeigen, daß Gott eben das, was er selbst ist, aber nichts von ihm Verschiedenes sich vorzustellen vermag.

Ist Gott das Unendliche, so muß nothwendig Alles, was nicht Gott ist, endlich sein. Die Vorstellung eines Andern wäre also die Vorstellung eines Endlichen, oder die Weltidee in Gott eine endliche. Ich habe aber schon im vorigen Kapitel gezeigt, daß Gott als das Unendliche den Begriff eines Endlichen deßwegen nicht haben könne, weil der Begriff eines Endlichen eben ein endliches Begreifen, d. h. eine endliche Thätigkeit sei, das Unendliche aber unmöglich auf endliche Weise wirkend und thätig sein könne, indem ja gerade in den Wirkungen eines Wesens dieses selbst erscheine. Ein Unendliches kann daher nicht auf endliche Weise wirken oder thätig sein, oder aus dem Unendlichen kann kein Endliches folgen. Die Theisten dringen doch mit aller Macht darauf, Gott nicht als Grund, sondern als freie Ursache zu begreifen. Sie wissen wohl, daß wenn Gott als Grund aufgefaßt wird, er dann nichts von der Welt Verschiedenes sein kann, diese vielmehr nur die Erscheinung Gottes selbst ist. Denn Grund und Folge sind identisch, oder jener ist nur als die Anlage, als den Keim

zu betrachten, der in der Folge hervorsprießt, so daß diese also nur der Aufgang, die Blüthe dessen ist, was im Grunde schon vorgebildet, und angelegt ist. Wäre also Gott der Grund der Welt, so müßte er auch enthalten, was diese enthält, also ebenfalls endlich, ebenfalls unvollkommen sein; namentlich aber könnte er nicht ohne Materie, ohne ein materielles Princip gedacht werden, wie er ja bekanntlich in neuester Zeit wieder aufgefaßt wurde.

Um dies nun zu verhüten, begreifen die Theisten Gott nicht als Grund, sondern als freie Ursache, die Entstehung der Welt somit nicht als ein stetiges, naturwüchsiges Hervorgehen aus Gott, sondern als ein abgerissenes, d. h. außer allem reellen Zusammenhange mit dem Wesen Gottes stehendes, aus dem bloßen Nichts hervorgerufenes, freies Product des höchsten Willens. Denn nur so glauben sie, sei es möglich, Gott und die Welt wesentlich von einander zu unterscheiden. Dies also gilt vom Verhältniß Gottes zur Welt. Wie wird aber Gott aufgefaßt werden müssen in Bezug auf die Idee der Welt? Als Ursache oder als Grund? Natürlich nur als letzteres. Denn Gott konnte die Idee nicht mit Freiheit, d. h. mit Wissen und Wollen bilden, indem ja diese Art des Bildens schon das Wissen oder die Idee voraussetzt. Die Weltidee könnte also durchaus nur mit dem göttlichen Wesen unmittelbar selbst gegeben, und auf nothwendige Weise aus ihm hervorgegangen sein. Und Gott verhielte sich daher zu derselben nicht als freie Ursache, sondern schlechthin als Grund. Als solcher aber müßte er nach dem so eben Gehörten dasselbe in sich enthalten, was die Weltidee. Und da diese endlich ist, so wäre Gott ebenfalls als ein Endliches zu begreifen. Zudem muß dasjenige, was, wie es hier mit der Weltidee der Fall ist, aus Gott nothwendig hervorgeht, durchaus als zu ihm gehörig, als ein wesentliches Moment desselben gedacht werden, wie man dies in Bezug auf den Pantheismus allgemein zugibt, wonach Gott mit Nothwendigkeit die Welt

aus sich produciren muß, die aber eben deswegen zum göttlichen Wesen selbst gehört, so daß er ohne dieselbe gar nicht Gott wäre. Wir sehen somit, daß Gott die Weltidee, wenn sie von ihm etwas Verschiedenes sein soll, gar nicht besitzen kann. Und als ein von Gott Verschiedenes fassen die Theisten die Weltidee auf, natürlich, denn sonst wäre auch die Welt selbst nichts von Gott Verschiedenes. Haben in dieser Beziehung die Theisten Recht, dann muß die Weltidee durchaus als unvollkommen aufgefaßt werden. Denn Gott allein ist vollkommen. Wie kann aber aus Gott oder einem vollkommenen Grunde etwas Unvollkommenes folgen? Unmöglich! denn der Grund und das Begründete sind ja schlechthin dasselbe Wesen, dasselbe Sein. Wenn das Unvollkommene aus dem Vollkommenen hervorgehen könnte, so müßte also jenes aus diesem begriffen werden, d. h. der Begriff des Vollkommenen schlösse den des Unvollkommenen in sich. Hieße aber dies nicht: das Vollkommene ist wesentlich ein Unvollkommenes? Und würde es sich auf solche Weise nicht selbst aufheben? Also nur wieder eine andere Wendung des unumstößlich wahren Satzes, daß das Unvollkommene nur wieder in dem Unvollkommenen seinen Grund haben könne. Daraus folgt denn, daß Gott auch die Weltidee nicht aus sich zu produciren, oder in sich zu haben vermöge. Wenn also die Theisten mit Recht gegen die Vorstellung ankämpfen, daß Gott zur Welt im Verhältniß des Grundes stehe, so müssen sie auch nothwendig zugeben, daß er auch nicht Grund der Idee derselben sein könne; und doch muß Gott, wenn er die Weltidee haben sollte, nur als Grund, nicht als freie Ursache aufgefaßt werden. In Gott hat also nichts seinen Grund, was nicht er selbst wäre, also auch keine Weltidee.

Ich habe schon gesagt, das Wissen oder die Idee könne nicht mit Bewußtsein, d. h. auf freie Weise nach dem Verhältniß von Ursache und Wirkung entstehen. Mit andern Worten: das Wissen kann nicht wieder aus dem Wissen ent-

springen. Was also dem Wissen ursprünglich vorangeht, und es begründet, ist nicht wieder ein Wissen, sondern ein Sein. Natürlich! Gott müßte, wenn er mit Wissen und Wollen, also gleichsam nach einer Idee oder einem Musterbilde die Weltidee hervorgebracht haben sollte, das Hervorzubringende, die Weltidee, schon vorher gewußt haben. Was soll es also heißen, Gott bringe eine Idee hervor, wenn er diese schon hat? Und wollte man dies auch zugeben, so kann man sich doch immer nicht dabei beruhigen, indem man ja immer wieder fragen müßte, woher denn das Wissen, womit Gott die Weltidee hervorgebracht? Wollte man sagen, es sei wieder mit Wissen producirt, komme also wieder vom Wissen her, dann könnte man dieselbe Frage wieder aufwerfen, und so fort in's Unendliche, so daß man durchaus genöthigt ist, das Wissen Gottes nicht wieder vom Wissen, sondern vom Sein, von seinem Wesen entspringen zu lassen. Also das Sein ist es, welches das Wissen begründet. Das Wissen geht aus dem Sein hervor; oder das Sein bricht in das Wissen heraus. Daraus folgt nun klar, daß nur das in's Bewußtsein treten kann, was in dem Sein liegt, oder daß allem Wissen ein entsprechendes Sein vorangehen muß; mit andern Worten: daß Gott nur das wissen kann, was er selbst ist, mithin alles Wissen nur ein Sichselbstwissen ist.

Dieses Zurückgehen auf das Sein ist zur Erklärung des Wissens durchaus nothwendig. Man kann nämlich fragen: warum hat Gott gerade dieses Wissen und kein anderes? Warum gerade diese bestimmten Begriffe und Ideen und nicht andere? Und die Antwort kann nur die sein: weil eben sein Wesen, sein Sein dieses ist und kein anderes. Der Grund des Wissens ist daher das Sein. Es muß somit in diesem schlechthin schon enthalten sein, was aus ihm hervorgehen, in ihm wurzeln soll. Beide, Wissen und Sein, verhalten sich durchaus wie Frucht und Keim zu einander. Ueberhaupt vergesse man ja nicht, daß hier von einem ursprünglichen, also aus der Tiefe des eigenen Innern selbst herausgebornen

Wissen die Rede ist; und da würden wir ein Werden aus Nichts haben, wenn dem göttlichen Wissen nicht ein adæquates oder entsprechendes Sein vorherginge; oder in jenem Wissen das Sein nur zu sich selbst käme, sich also selbst darin wüßte. Kurz, Gott kann nur von dem ein Bewußtsein haben, was er unmittelbar selbst ist, also von keiner Weltidee, wenn diese etwas von ihm Verschiedenes sein soll.

Dies Alles ergibt sich denn auch noch auf andere Weise.

Es ist nämlich eine ausgemachte Wahrheit, daß zwischen allem Wissenden und Gewußten ein Gemeinschaftliches, eine Wesensgleichheit bestehen muß. So wissen wir auch dadurch nur etwas von der Außenwelt, daß wir dasselbe Sein, dieselben Formen, haben, oder zu ihr selbst gehören, die Welt selbst mit sind. Dinge, die nichts Gemeinschaftliches mit einander besitzen, vermögen sich schlechthin gar nicht auf einander zu beziehen, sondern sind sich absolut fremd. Daraus folgt denn wiederum, daß Gott von einem Andern als er selbst ist, mithin von einem Unvollkommenen, gar kein Wissen haben kann, eben weil das Vollkommene und das Unvollkommene durchaus nichts Gemeinschaftliches mit einander haben. Denn wäre es sonst nicht so viel, als das Vollkommene selbst zu einem Unvollkommenen machen? Man sage nicht, es könne in sofern zwischen dem Unvollkommenen und Vollkommenen ein Gemeinsames herrschen, als dieses dasselbe Wesen, wie jenes, aber eben nur in vollkommener Weise enthalte. Nein! Denn dann wäre Gott oder das Vollkommene nur dem Grade nach, also nur quantitativ, von dem Unvollkommenen oder der Welt unterschieden. Kurz die Wahrheit ist vielmehr die, daß zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen schlechthin keine Beziehung möglich ist. Denn sonst müßte auch eine Vermittlung zwischen beiden denkbar sein. Daß dies aber nicht der Fall ist, haben schon diejenigen bewiesen, welche das Unvollkommene aus dem Vollkommenen gar nicht herzuleiten vermochten, sondern zu sogenannten Mittelursachen ihre Zuflucht nehmen

mußten. In der That! Die Kluft zwischen beiden ist eine unendliche. Das Vollkommene und Unvollkommene kommen nie zusammen, sondern sind sich absolut fremd. Und doch soll, wenn ein Wissen statt finden muß, etwas Gemeinschaftliches, ein allgemeines Band, ein allgemeines Genus bestehen. Das Gemeinschaftliche aber, oder das, zwischen dem eine Beziehung, eine Vermittlung herrscht, setzt durchaus eine Einheit, einen gemeinschaftlichen Grund voraus, oder es gehört zu Einem Ganzen, Einem Wesen. Aber wie? Das Vollkommene und Unvollkommene sollte einen und denselben Grund haben? Müßte dieser nicht vollkommen und unvollkommen zugleich sein? Freilich hat z. B. Schelling beide, Gott und die Welt, aus einem und demselben Grunde herleiten wollen, aus dem Urgrunde. Aber damit kam er, abgesehen von allem Andern, über den Pantheismus eben schlechthin nicht hinaus. In der That! Wer mit einem Andern etwas Gemeinschaftliches hat, fällt unter dieselbe Einheit, unter dasselbe Genus. Und Gott erschiene dann als nur dem Grade nach oder nur quantitativ von der Weltidee, und damit auch von der Welt selbst, unterschieden — eine Auffassung, die eben wieder pantheistisch ist. Und wirklich so ist es. Ich habe ja bereits schon hinlänglich gezeigt, daß Gott nur dann in einer Beziehung zur Weltidee stehen, oder diese in sich haben kann, wenn er sie selbst und damit auch die Welt ist. Zugleich sehen wir auch, wie tief gegründet der Pantheismus in sofern ist, als eben die Welt nur dann aus Gott begriffen oder hergeleitet werden kann, wenn er gleichen Wesens oder gleichen Grundes mit ihr ist. Freilich wird dadurch die Gottheit selbst unvollkommen, und das ist die Halbheit, die ich schon öfters an dem Pantheismus getadelt, daß er nemlich einen solchen Gott noch festhält, und nicht vielmehr ganz fallen läßt.

Daß sich dieser gänzliche Mangel jeglicher Gemeinschaftlichkeit zwischen Gott, und dem, was nicht Gott ist, auch auf die Form erstrecke, versteht sich von selbst. Die Form

ist ja immer dem Wesen adæquat, eigentlich dieses so recht selbst. Das Unvollkommene wird auch eine unvollkommene Form haben. Und so ist denn der Unterschied zwischen Gott und dem, was nicht Gott ist, auch in Beziehung auf die Form ein ebenso unendlicher, so daß auch in dieser Hinsicht keine Gemeinschaft, und somit keine Beziehung eintreten kann. Also auch aus diesem Grunde kann Gott nur das Wissen, was er auch selbst ist.

Fassen wir Gott und die Weltidee unter der Form des Unendlichen und Endlichen auf, so ist, wie wir oben gesehen, zwischen ihnen ebenso wenig eine Beziehung oder Vermittlung denkbar.

Endlich müßte die Weltidee in Gott, wenn er welche hätte, durchaus nothwendig sein. Natürlich! Wir könnten ja sonst nicht wissen, ob sie wirklich in ihm wäre, wenn sie auch nicht in ihm sein könnte, sondern vermögen es nur dann, wenn wir sie als etwas Nothwendiges, in seinem Wesen mit Nothwendigkeit Gegründetes, begreifen. Dann aber gehört sie schlechthin zu seinem Wesen selbst. Denn in Allem ist nur das nothwendig, was ohne das Wesen selbst zu zerstören, nicht weggenommen werden kann, das Wesen also mit selbst ausmacht, oder zu ihm gehört. Folglich ist Alles, was in Gott nothwendig ist, nur er selbst. Da aber in Gott nichts Zufälliges, Unwesentliches, sondern lauter Nothwendiges sein kann, so will dies eben so viel heißen, als: es ist in Gott nichts, als nur er selbst, aber kein Anderes, keine Weltidee, oder es folgt aus Gott nichts, was nicht er selbst auch wäre. Das heißt aber: wir haben eben immer nur Gott, und kommen nicht über ihn hinaus zu einem von ihm Verschiedenen. Diesem Satze einer schlechthinigen Unmöglichkeit jeglichen Ueberganges von Gott zu einem Andern, oder zur Welt, werden wir noch in den mannigfachsten Wendungen begegnen, wie wir ihm denn auch schon begegnet sind.

Diese Wahreit, daß das, was in Gott nothwendig ist,

nur er selbst sein kann, erhellt auch noch also. Daß die Weltidee in Gott nothwendig ist, geben natürlich auch die Theisten zu; aber sie schließen so: Gott ist, ebenso auch die Welt; er muß also diese erschaffen, und dazu denn auch eine Idee von ihr gehabt zu haben. Man sieht also wieder dasselbe dogmatische Verfahren. Während die Existenz Gottes selbst erst von der Möglichkeit einer Weltidee in Gott abhängt, wird dieser hier schlechthin vorausgesetzt, und dann die Idee von ihm erst abgeleitet, also ein ganz verkehrtes Thun. Man muß demnach vielmehr von der Welt durchaus absehen, und die Idee derselben, wenn sie in Gott gegründet sein soll, aus dem göttlichen Wesen selbst begreifen oder herleiten. Diese Deduction kann aber natürlich nur dann überzeugende Kraft haben, wenn sie auf nothwendige, d. h. logische oder dialectische Weise geschieht. Also dialectisch soll man von Gott einen Uebergang finden zu dem, was er nicht selbst auch ist. Dies erscheint aber gerade als das Unmögliche. Denn ich kann aus einem Begriffe oder Gedanken nur das dialectisch entwickeln, was er selbst auch ist, also keinen Uebergang von dem einen in dem andern finden, wenn er diesen andern nicht in sich hat, dieser andere nicht wesentlich auch ist. Wie könnte ich z. B. den Einzelmenschen, das Individuum, dialectisch übergehen lassen zur Gattung oder Allgemeinheit, wenn er nicht selbst die Gattung, das Allgemeine, unmittelbar auch wäre? Was immer ich also aus einem Begriffe oder einer Sache entwickle, das muß diese auch selbst mit sein; ich wickle es ja nur heraus. Auf logischem oder dialectischem Wege kömmt man also zu nichts Neuem oder Anderm. Und das ist denn auch der Sinn, wenn es heißt: das logische oder dialectische Verfahren sei ein analytisches und gelange zu keiner Synthesis, d. h. zu keiner Verbindung eines Neuen oder Andern. Wir können daher aus Gott kein Anderes herleiten und begreifen, wenn er nicht dieses Andere auch ist. Natürlich! Denn dialektisch begründen heißt mit Nothwendigkeit begründen,

d. i. den nothwendigen Zusammenhang aufzeigen. Ich habe aber schon oben nachgewiesen, daß das, was mit Nothwendigkeit aus einer Sache folgt, zu dieser gehört, sie wesentlich mit constituirt. Nothwendig ist in einem Dinge nur das, was ohne dieses selbst aufzuheben, gar nicht weggedacht werden kann, d. h. eine wesentliche Bestimmung desselben ist. Das ist denn auch der Grund, warum alles logische Denken ein analytisches ist, oder warum ich auf dialectischem Wege nur das aus einer Sache ableiten kann, was diese selbst ist, also nichts Anderes, nichts von ihr Verschiedenes. Auf logische oder nothwendige Weise etwas aus einem Begriffe entwickeln, heißt also nichts Anderes, als diesen selbst entwickeln, diesen selbst in seine Momente oder wesentliche Bestimmungen zerlegen. So vermögen wir also nur dann aus Gott ein Anderes begreifen, wenn sein Begriff den Begriff dieses Andern unmittelbar in sich schließt, oder dieses Andere auch ist. Wir kommen also nicht über den Pantheismus hinaus, nach welchem das Andere oder die Welt wesentlich zu Gott gehört, seinen Begriff mit ausmacht. Die Welt ist ja hier ein in Gott Nothwendiges, folgt mit Nothwendigkeit aus Gott. Denn nur so, wenn beide in einer Beziehung der Nothwendigkeit zu einander stehen, d. h. wenn die Welt auch mit zu Gott gehört, glaubt der Pantheismus, und dies mit Recht, die Welt aus Gott herleiten zu können. Beide bilden dann Ein Wesen, sind wesentlich Eins. Und das Andere, die Welt, erscheint dann nur als die Unterschiede oder Bestimmungen dieses Einen. Es gibt dann aber nur Eines, das, in sofern es sich unterscheidet, oder in seine Momente zerlegt, Welt genannt wird. Solch ein Gottesbegriff ist freilich ein mangelhafter, und unvollkommener. Darin kann man den Theismus nur beistimmen. Nach diesem soll das Andere nicht zu Gott gehören, dann aber vermag er ein solches Anderes auch nicht aus Gott herzuleiten, oder zu begreifen.

Das Resultat wäre also die gänzliche Unmöglichkeit der

Idee eines Andern, oder der Welt in Gott. In der That! Glaubt man denn, das reine Licht, wenn es ein Bewußtsein hätte, würde etwas von Finsterniß wissen können?

Die Frage, ob und wie Gott zum Begriffe eines Andern, als er selbst ist, gelange, hat man sich denn auch anderwärts gestellt, und verschieden beantwortet. Sieht man sich nach einer solchen Beantwortung dieser Frage um, so stößt man unter anderm auf eine Ansicht, die besagt, Gott bekomme den Gedanken eines Andern durch seinen Selbstbegriff. Gott wird nemlich hier als Selbstbewußtsein vorausgesetzt. Dieses aber besteht nach selber Theorie in einem Sichselbstunterscheiden, d. h. darin, daß der Geist sich sich selbst (se sibi) entgegensetzt, als Subjectobject. Wir haben also in dem Objecte einen Unterschied, der, als solcher und auf sich selbst bezogen, oder in seinem abstracten Fürsichsein festgehalten, die Weltidee darstellt, insofern sich aber Gott in ihm erkennt, wieder aufgehoben wird: die Einheit des Subjects und Objects. Und so hätten wir denn ein Anderes, das zwar in Gott, aber als solches nicht Gott selbst ist.

Geht man dieser Theorie etwas auf den Grund, so ist sie unstreitig folgendermaßen aufzufassen. Wie im Pantheismus die Unterschiede des Einen als solche Welt genannt werden, und das Allgemeine, Identische in ihnen — Gott, dieser somit sich nur dadurch wieder gewinnt, und als Gott erkennt, daß er die Welt, d. h. die Unterschiede und Besonderungen negirt, und sich so als das allgemeine Wesen derselben darstellt — so erscheinen auch nach unserer Theorie die göttlichen Bestimmungen oder Unterschiede in ihrem abstracten Fürsichsein als Weltidee, die insofern ein Anderes ist, als Gott, das Allgemeine, der eben deßhalb nur dadurch in ihr sich erkennt, daß er dieselbe, d. h. die Unterschiede in ihm wieder aufhebt, und sich als das in ihnen gleiche oder identische Wesen bejaht. Die Bestimmungen oder Unterschiede als solche oder als Weltidee sind endlich, und

bilden so realisirt die Welt; wie auch nach Schelling der ewige aus dem Wesen des Vaters geborene (und die Welt repräsentirende) Sohn Gottes das Endliche selbst ist, und überhaupt alles Unterschiedene, somit auch das Gegenüber-gestellte, das Object, in die Endlichkeit fällt. Gott als Subject ist gleichsam der noch unentwickelte Keim, in dem sich noch nichts geschieden, und der als ein Bestimmungsloses sich auch nicht erkennt. Dazu ist nothwendig, daß er sich unterscheidet, oder Bestimmungen, und Unterschiede, d. h. eben ein Object in sich setzt. Wie daher im Pantheismus die Welt das Object, oder nach Jakob Böhme, der Gegenwurf Gottes ist, in dem er sich erst erkennen soll, so erscheint nach obiger Theorie die Weltidee als das Object Gottes, und der Unterschied ist nur der, daß dort die Bestimmungen oder Besonderungen Gottes unmittelbar schon die Welt, hier aber erst die Weltidee sind. Dieselben Einwände, die gegen den Pantheismus gemacht werden können, treffen daher auch unsere Theorie. So ist z. B. nach dieser die Weltidee ebenso wenig qualitativ von Gott verschieden — natürlich, denn sie ist ja lediglich der Inhalt, d. h. die Bestimmungen und Unterschiede des göttlichen Wesens selbst — als nach dem Pantheismus die Welt von Gott qualitativ verschieden ist. Ja im Grunde genommen, sind beide ganz dasselbe. So wird sich auch Gott ebenso wenig in der Weltidee erkennen, als er sich in der Welt zu erkennen vermag. Denn über beide ragt er ja immer unendlich weit hinaus.

Ich will jedoch in keine weitere Kritik dieser Theorie eingehen, sondern nur noch dies bemerken, daß also selbst unsere Theorie zu dem Satze kömmt: Gott kann die Idee eines Unterschiedes, oder eines Andern nur dann haben, wenn er dieses Andere unmittelbar auch ist. Denn wir haben ja gesehen, daß in diesem Andern Gott sich erkennen, es also sein Object, sein Ebenbild sein soll. Das Andere, der Unterschied, gehört immerhin zum göttlichen Wesen selbst; es ist sein Anderes, sein Unterschied. Auch nach dieser

Theorie wäre also alles Wissen Gottes nur ein Wissen von sich selbst, oder das Wesen Gottes und der Weltidee, somit auch der Welt durchaus nur Ein Wesen, das Eine, das sich in sich selbst unterscheidet, wie ja auch im Pantheismus Gott und die Welt zu Einem Wesen gehören, Ein Wesen ausmachen. So ist auch bei Schelling der Grund, die Idee der Welt nur wieder Gott selbst. Sein Ebenbild nemlich, also das, worin Gott sich selbst erkennt, sich selbst ausspricht, das Wort, das nur auf ihn geht, sein eigentliches Ich, kurz das, worin Gott erst recht verwirklicht ist — dies ist es, was sich als der immanente Grund in die Welt entläßt, die Welt, das Endliche selbst wird. Dies ist der — Mensch oder Welt gewordene Gott. Das Ebenbild Gottes oder Adam Kadmon. „Dieser ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.“ — So haben wir also wieder dasselbe Ergebniß, daß nemlich Gott, wenn eine Weltidee in ihm möglich sein soll, diese nur selbst, und damit auch die Welt sein, also selbst endlich werden müsse. Daß aber diese pantheistische Ansicht Gott schlechthin aufhebt, darin haben die Theisten vollkommen Recht. Aber mit eben so großem Rechte wird auch der Pantheist dann alle Möglichkeit einer Weltidee und somit auch der Entstehung der Welt in und aus Gott bestreiten und läugnen. Was nun daraus, daß hier wiederum beide Recht haben, folgt, kann sich jeder selbst sagen.

Die Möglichkeit einer Weltidee in Gott hat man sich auch so erklären wollen, daß man sagte, das Absolute könne ohne das Relative gar nicht gedacht werden, folglich habe mit seinem Ichgedanken Gott auch den Gedanken oder Begriff des Relativen als seines Nichtich.

Doch es ist falsch, auf solche Weise in Gott den Begriff des Relativen entstehen zu lassen. Obige Ansicht beruht darauf, daß ein Ding ohne seinen Gegensatz gar nicht gedacht zu werden vermöge. Was folgt aber daraus? Dies, daß Gott, um nur das Absolute denken zu können, schon den Begriff des Relativen haben müßte. Und doch soll die Entstehung des letztern in Gott erst erklärt werden, statt dessen aber wird dasselbe ganz schlechthin oder dogmatisch angenommen dadurch, daß in Gott ein reflectirtes Wissen des Absoluten eben schon vorausgesetzt wird. Mit diesem ist allerdings auch jenes gegeben. Ob aber Gott ein solches reflectirtes Wissen des Absoluten besitzen könne, hängt ja wesentlich erst davon ab, daß er ein Bewußtsein des Relativen habe. So weiß ich auch nur dann, daß diese meine Vorstellungen n u r Vorstellungen, n u r Bilder sind, wenn ich den Begriff des Seins, als des nicht blos Vorgestellten, besitze. Das Wissen des Verschiedenen oder Entgegengesetzten entsteht nicht erst durch das Reflectiren; vielmehr entsteht das bewußte Reflectiren aus jenem, oder i s t unmittelbar jenes selbst. In obiger Ansicht begegnet uns daher nichts als das schon so oft gerügte dogmatische Verfahren. Was es erklären will, setzt es wesentlich schon voraus, dadurch nemlich, daß es eben in Gott ein Wissen des Absoluten, a l s s o l c h e n, oder ein schon reflectirtes Wissen annimmt. Allerdings ist ohne ein solches bewußte, oder wahre Wissen Gott nicht denkbar; aber es ist klar, daß eben dann hier nichts anderes geschieht, als daß man aus dem Begriff Gottes auf rein nichts sagende, analytische Weise dasjenige aus ihm ableite, was man vorher schon in ihn hineingelegt.

Doch wollte man auch zugeben, es sei dies durchaus in der Ordnung, wenn man sagt, es sei in Gott mit dem Gedanken des Absoluten auch der des Relativen gesetzt — was hat man damit gewonnen? Rein nichts! Denn dieser Gedanke des Relativen wäre ja doch nur die Kategorie des Relativen, die abstrakte Form, der bloße logische Begriff,

somit ein ganz Negatives, Unbestimmtes. Die Weltidee müßte aber durchaus, wie die Welt selbst, ein Bestimmtes, eine mit reichem Inhalte oder Bestimmungen erfüllte Idee sein. Welch ein großer Unterschied zwischen einer solchen Idee und dem bloßen Gedanken des Relativen. Und mit solchen faden, nichts sagenden Erklärungen macht man sich breit und glaubt, was Wunders darin gefunden zu haben. Wie man sich also die Sache auch drehen und wenden mag, es ist eben rein undenkbar, daß Gott zur Idee der Welt oder eines Andern als er selbst ist, gelangen könne.

Doch lassen wir immerhin annahmsweise in Gott eine Weltidee zu. Jetzt aber tritt erst die größte aller Schwierigkeiten ein, die Schwierigkeit nämlich, wie denn Gott aus dieser seiner Idee habe herauskönnen und sie zu realisiren vermocht? Es handelt sich also hier um die Möglichkeit eines Uebergangs vom göttlichen Denken zum Sein oder zur Realisirung dieses Denkens.

Gewöhnlich stellt man sich die Sache so vor, daß die Idee, als solche oder für sich allein, Gott nicht genügt — natürlich, sonst hätte er sie auch nicht zu realisiren gebraucht — und er sie deßwegen in Wirklichkeit umgesetzt. Sprechen wir es gleich aus: dies ist eine kindische Vorstellung. Die Idee habe Gott nicht genügt! Nun, so muß er doch das gewußt und gekannt haben, was ihm genügte; mit andern Worten: Gott mußte ein Bild, eine Idee haben, die wirklich das war, was sie sein sollte. Folglich hatte er ja Alles in seiner Idee und von einem über dieselbe Hinausgehen zu einer sogenannten wirklichen, geschaffenen Welt kann somit keine Rede sein. Man muß dabei nur nicht außer Acht lassen, daß wir hier von einem Zustande sprechen, wo nur Gott allein war, Gott, dessen Wissen ja zudem ein ursprüngliches, nicht von Außen, von einer vorhandenen Wirklichkeit an ihn gelangendes ist. Das, wozu er nun übergehen, und was allein seiner Idee Genüge thun sollte, mußte er doch ebenfalls gewußt haben, d. h. es war eben wieder eine von ihm

selbst gezeugte Idee; was ihm also genügte, mußte wiederum eine Idee sein. Und so ist denn klar, daß Gott eben ewig in seiner Idee eingeschlossen blieb, und zu einem Andern, zu dem, was man Wirklichkeit nennt, nie und nimmer gelangen konnte.

Betrachten wir jedoch die Sache noch etwas näher. Was wir also vor uns haben, ist eine Welt von Gedanken, Vorstellungen oder Bildern, wie sie Gott vor aller Schöpfung in seinem Geiste trug. Es fragt sich nun, wie aus diesem Reiche des blos Idealen herauszukommen sei zum Begriffe des Realen? Diesen Uebergang hat man sich auch so zu begründen gesucht, daß man sagte, der Geist komme dadurch über seine Gedanken zu einem Andern hinaus, daß ja mit dem Gedanken, dem Bilde, unmittelbar schon das Bewußtsein des Seins gegeben sei. Denn wenn ich wisse, das, was vor meinem Geiste schwebt, seien nur Gedanken, nur Bilder, so entstehe in diesem Augenblicke dann ein Gegensatz zwischen Bild und Sein, also mit dem Gedanken, dem Bilde sei auch der Begriff des Seins gegeben. Freilich, *wenn* ich weiß, daß dies nur Bilder, nur Vorstellungen sind; um aber ein solches Bewußtsein möglich zu machen, muß ich schon den Begriff des Seins besitzen; denn nur dann kann ich auch zum Wissen des Nichtseienden, oder blos Gedachten gelangen; aber umgekehrt vermag ich nur dann zu dem Begriffe des Seins, als des nicht bloßen Bildes, nicht bloßen Gedankens, zu kommen, wenn ich schon weiß: dies ist nur ein Bild, nur ein Gedanke, also den Begriff des Bildes *als solchen* schon habe. Es soll hier ein Begriff den andern bedingen und voraussetzen, d. h. es ist auf solche Art gar keiner möglich, weder der eine noch der andere. Daraus folgt, daß das Denken *durch sich allein* nicht über sich hinaus zum Bewußtsein eines Realen, im Gegensatze zu dem Idealen, kommen kann. Man muß eben den Gedanken des Seins irgendwo anders her erhalten, nemlich vom Sein selbst. Das objective Sein muß schon vorhanden, ich muß mitten in die Realität hineingestellt sein, wenn der-

selbe in mir möglich sein soll. Widrigenfalls ist mein Wissen eben kein reflectirtes, bewußtes. Das Denken, das, aus aller Wirklichkeit herausgerissen, und bevor diese noch existirt, nur von sich ausgehen soll, kann nicht unterscheiden zwischen Realen und Idealen. Auf diesem Standpunkt ist das Ideale auch zugleich real — in dieser unmittelbaren naiven, unreflectirten Einheit; oder vielmehr: das Denken weiß weder von Realen noch Idealen als solchen; es ist die Indifferenz, es hat sich hier noch nichts geschieden — dieses ganz unreflectirte Wissen. Der Geist kömmt also nicht durch sich allein zu dieser Reflexion, oder diesem bewußten Unterscheiden zwischen den Gegensätzen des Realen und Idealen, und zwar aus dem oben angeführten Grunde. Vielmehr muß die Wirklichkeit selbst ihn zu diesem Bewußtsein bringen, nicht aber vermag das letztere durch den Geist allein, oder lediglich durch eigenes Unterscheiden oder Reflectiren zu entstehen. Denn unterscheiden kann ich, wie oben gezeigt, ja nur dann, wenn ich den Gegensatz schon weiß; mit andern Worten: die Reflexion ist selbst schon unmittelbar dieses bewußte Entgegensetzen und Unterscheiden. Wollte man also sagen, der Geist komme durch sich allein, oder lediglich durch eigene Reflexion über sich hinaus zum Begriffe des Realen, so hieße dies nichts anderes als behaupten, er gelange durch bewußtes Unterscheiden zum bewußten Unterscheiden. Was also hier geschieht, ist rein dies: man will etwas von dem herleiten, was ich selbst nur als solches denken kann, wenn ich das, was ich durch Herleiten mir zum Bewußtsein bringen soll, schon weiß. Was man also deduciren will, wird schlechthin vorausgesetzt.

So kömmt das Denken unmöglich über sich hinaus; die Gedanken genügen hier, sind schlechthin befriedigend, eben weil der Begriff des Realen im Gegensatze zu dem bloßen Idealen noch gar nicht existirt. Dies gilt um so mehr von Gott, als seine Ideen, wenn sie anders eine wahrhafte Erkenntniß der Dinge geben, oder diese wirklich nach ihnen

erschaffen sein sollen, nicht bloße Allgemeinbegriffe, oder todte Scheemen, sondern individuelle lebensvolle Bilder sein müssen. Die Ideen Gottes werden daher ungefähr das sein, was unsere Anschauungen sind. Wie aber diese uns genügen, oder wir das in ihnen Ausgedrückte, ihren Inhalt, für wirklich, für real halten, so daß wir also, unmittelbar darin befriedigt, keine Sehnsucht darüber hinaus empfinden — so muß dies auch von den göttlichen Ideen gelten. Daß aber in der That nur durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit die Anschauungen Realität ausdrücken, erhellt auch daraus, daß wir auch selbsterzeugte Vorstellungen, wenn sie sehr intensiv und lebhaft sind, für Anschauungen halten, also dafür, daß das in ihnen Dargestellte, oder ihr Inhalt auch existire. Ueberhaupt sind die Vorstellungen und Anschauungen nur dem Grade nach von einander unterschieden. Freilich haben wir außer der größern oder geringern Lebhaftigkeit der Bilder noch andere Mittel, zum Begriffe der Realität des in unsern geistigen Gestaltungen Enthaltenen zu gelangen; wir können also noch auf andere Weise zur Unterscheidung zwischen Realem und bloß Idealem kommen, was aber natürlich da, von dem wir hier besonders sprechen, nämlich bei Gott, gänzlich wegfällt. Daß nun die Ideen Gott wirklich schon genügen müssen, wird um so mehr der Fall sein, als dieselben, auch wenn in der That die Welt nach ihnen erschaffen wäre, oder ihnen eine Wirklichkeit, eine Realität entspräche, doch dadurch natürlich sich nicht im Geringsten verändern könnten. Es wären nachher wie vorher dieselben Ideen. Diese enthielten daher auch vor der vermeintlichen Realisirung oder Schöpfung ganz Dasselbe, wie nachher. Gott hatte also schon Alles in seinen Ideen; und wenn er nun etwas nach ihnen bilden wollte, so könnte es doch nur Dasselbe sein, was die Ideen enthalten, was die Ideen sind: d. h. es könnten nur wieder Ideen sein. In der That! Wenn Gott nach Ideen bildet, und zwar auf adæquate oder vollkommene Weise, wie vermag dann etwas Anderes zu werden als eben wieder Ideen.

Doch nehmen wir auch einen Augenblick in Gott den Begriff oder Gedanken des Realen oder Wirklichen im Gegensatze zum Idealen, oder dem bloßen Gedachten, an. Was ist damit erreicht? Durchaus nichts! Denn da das Sein keine Qualität ist, so wird mit dem Begriffe oder Gedanken des Seins an der Idee oder dem Bilde selbst nichts verändert. Zwischen der Idee und der Wirklichkeit besteht aber schon der Unterschied, daß die letztere unmöglich durch jene adæquat oder erschöpfend erkannt werden kann. Ich will nur darauf aufmerksam machen, daß z. B. die Schwere, die verschiedenen Grade der Dichtigkeit, und eine Menge anderer Eigenschaften, wie die Bestimmungen des Geruchs und Geschmacks, in den Gedanken gar nicht enthalten, und deßwegen auch durch bloße Ideen, gleichsam a priori, nichts weniger als gewußt werden können, sondern durchaus auf andere Wege, nämlich auf dem Wege der Empirie und zwar mit den Sinnen, erkannt werden müssen. Man betrachte nun einmal das durchsichtige, luftige Revier der Gedanken und Bilder, und nach diesen schaffend, sollte Gott das Schwere, Starre und Feste der Materie haben hervorbringen können? Unmöglich! So viel ist also klar, daß mit dem bloßen Denken die Dinge nicht in Wahrheit oder erschöpfend erkannt zu werden vermögen; und daher auch nicht nach Gedanken oder Ideen gebildet sein können. Die Wirklichkeit ist, abgesehen von der Realität, schon dadurch ein Anderes als die Ideen, weil sie Bestimmungen enthält, die in diesen gar nicht enthalten sein können. Dieser Unterschied bliebe denn auch, wenn Gott wirklich einen Begriff des Seins oder Realen als solchen hätte. Denn was dann Gott in sich hat, wäre eben die Idee, das Bild, und dazu der Gedanke des Wirklichen oder des Seins. Dieser ist aber nur ein ganz unbestimmter, abstracter; es ist ein rein logischer, negativer Begriff, der im Grunde genommen, nichts Weiteres sagen will, als das Nichtbloßgedachte, das Nichtbild. Durch diese hinzugetretene, bloße Kategorie des Seins bekömmt also Gott nicht eher ein

Wissen des wirklichen Seins oder der Welt, wie sie leibt und lebt, in ihrem Fleisch und Blute.

Aus Allem dem möchte nun klar sein, wie man die Ideen Gottes schon als das Höchste, oder als an und für sich genügend, d. h. als etwas Reales, und die wirkliche Welt dann nicht als deren Erfüllung oder Verwirklichung, sondern vielmehr als einen Abfall von der Idee hat ansehen können. Gerade aber darin liegt wieder klar ausgesprochen, daß die Wirklichkeit etwas Anderes sei, oder andere Bestimmungen und Qualitäten habe, als die Idee, wodurch sie eben von der letztern als dem Musterbilde oder dem in Wahrheit Seinsollenden abweicht, und so als das Unwahre, Nichtseinsollende erscheint, daß sie daher auch nicht in und durch die Idee allein könne erkannt oder gewußt werden, was ich ja ebenfalls zu beweisen gesucht habe. Freilich konnte ich mich bei dieser Entwicklung nur ganz kurz fassen, ohne auf etwaige Einwürfe einzugehen, da ich sonst allzu weitläufig hätte werden müssen. Nur daran will ich noch erinnern, daß man nicht einfach oder schlechthin sagen darf, Gott als vollkommene Intelligenz habe nicht nur über seine Idee hinaus einen Begriff des Realen als solchen, sondern auch eine adæquate Erkenntniß der Wirklichkeit. Denn hier wäre eben Alles dies schon vorausgesetzt, dessen Möglichkeit man doch wesentlich erst untersuchen muß.

Nehmen wir aber auch einmal die Möglichkeit des Heraustretens Gottes aus seiner Idee an — so ist nun nach dem Motiv zu fragen, wodurch sich Gott zur Weltschöpfung habe bestimmen können.

Wenn es je ein solches Motiv gibt, so kann dies offenbar nur die Liebe sein. Wie überall, so werde ich auch hier wieder untersuchen, ob dieses Motiv in Gott auch möglich sei, d. h. ich mache die Weltschöpfung erst von der Möglichkeit der Liebe in Gott abhängig. Die Frage ist also die: ist Liebe in Gott möglich?

Faßt man den Character der Liebe näher in's Auge, so wird sich ergeben, daß Liebe bei einem vollkommenen

Wesen etwas Unmögliches ist. Denn was ist Liebe? Liebe ist ein Sehnen, ein innerer Drang, somit ein auf Mangel beruhendes Gefühl, das sich eben durch die Erreichung dessen, nach dem sie sich sehnt, oder das sie erstrebt, befriedigen oder genügen will. Auch das ist wahr, daß Liebe etwas Passives, ein Leiden, ein Schmerz ist. Die Liebe ist ferner das Mittheilende, Ueberströmende; aber gerade darin liegt ein Mangel. Denn was sich noch erweitern, seine Schranken durchbrechen kann, ist eben noch nicht Alles. Wer den Drang in sich hat, über sich hinauszugehen, dem fehlt doch offenbar noch etwas. Es ist ein inneres Ungenügen. Daher ist es eben so wahr als schön, wenn Plato von der Liebe sagt, sie sei eine Tochter des Ueberflusses und des Mangels. Das Vollkommene kann unmöglich lieben. Denn es ist ja das sich selbst Genügende, Alles in absoluter Fülle in sich Enthaltende, das in sich Verschlossene. Deßwegen vermag auch nur das Unvollkommene zu lieben. So kann man von einer Liebe der Menschheit oder der Welt überhaupt sprechen; denn sie ist Eines. Jedes Wesen ist nur ein Glied des Ganzen, es steht nicht kalt, abstract auf sich, sondern gehört zum großen All. Und eben diese Dialectik der Dinge, wornach eines in das andere verkettet wird, und überströmt, eines zum andern sich hingezogen fühlt, um sich zu ergänzen, und so Ein Wesen, Ein Ganzes ausmachen!, diese Dialectik ist eben die Liebe, dieser Einklang, diese Harmonie der Dinge. Und so ist es denn klar, daß nur das Unvollkommene lieben kann. Doch dies ergibt sich auch noch auf andere Weise.

Man sagt, Gott habe aus Liebe zu den Menschen die Welt erschaffen. Doch was soll hier die Liebe? Vor der Welt war ja das Nichts. Nun möchte ich denn doch die Frage aufwerfen, wie man denn sagen könne, Gott habe aus Liebe zu den Menschen dieses Nichts mit dem Sein der Welt erfüllt? Ist denn zwischen dem Nichts und dem Sein eine Beziehung möglich? Nichts braucht ja nichts; es ist das absolut Bedürfnißlose. Nur dann könnte man sagen, daß

Gott aus Liebe die Welt erschaffen, wenn das Nichts ein weniger vollkommener Zustand wäre, als das Sein. Was aber absolut gar nicht ist, gegen das kann sich unmöglich eine Liebe äußern. Man kann doch nicht sagen, die Menschheit oder die Welt überhaupt wäre schlechter daran, wenn sie gar nie wäre in das Leben gerufen worden. Dies setzte ja voraus, daß das Nichts auch etwas sei, aber nur ein Unvollkommeneres als das Sein. Es werden hier das Nichts und das Wirkliche in eine Beziehung zu einander gestellt, die einmal absolut nicht vorhanden ist. Das müßte ich Liebe nennen, die einmal daseiende Welt in eine schönere umzuwandeln, und die Qualen und Mißtöne in ihr verschwinden zu machen; oder wenn denn doch Gott eine Welt erschaffen mußte, gleich eine vollkommnere, eine bessere zu erschaffen; nimmermehr aber das Nichts, dem nichts fehlte, in dieses Sein umzubilden, in diese Leiden und Qualen.

Ist es also völlig grundlos, zu sagen, Gott habe die Welt ihret- oder der Menschheit wegen erschaffen, und kann dann von keiner eigentlichen Liebe mehr die Rede sein, so bleibt nur übrig, daß Gott seinetwegen die Welt hervorgebracht. In diesem Falle wäre dann die Liebe in Gott nichts anders, als das Sehnen, und innere Drängen, sich selbst zu gebären, d. h. das in Wirklichkeit zu werden, was er erst der Anlage nach ist, sich also selbst erst in ihr zu genügen, oder sich selbst erst in ihr zu vervollkommnen — ein Resultat, das eben durch und durch pantheistisch ist, und Gott schlechthin aufhebt.

Doch nehmen wir einmal Liebe in Gott an. Wie schon bemerkt, ist Liebe das Mittheilende, das Ueberfließende; Liebe ist wesentliche Beziehung auf Anderes. Denn ohne Liebe wäre Gott ein kaltes, in sich verschlossenes, neidisches Ding, und von einem Erschaffen wäre dann keine Rede. Was folgt aber denn aus der Liebe in Gott? Dies, daß denn auch die Weltschöpfung nothwendig war. Denn ist die Liebe ihrem eigentlichsten Begriffe nach dieses Mittheilende,

diese Beziehung auf Anderes — dann ist mit ihr auch unmittelbar die Welt gegeben. Gott konnte ja dieser seiner Liebe nicht nach Willkühr Folge geben oder auch nicht. Dies hieße doch offenbar, Gott könnte dem, was sein Wesen verlangt, auch nicht entsprechen; d. h. mit sich in Zwiespalt treten, oder seiner Idee entgegen sein. So erscheint also die Schöpfung als die nothwendige Folge der Liebe und die Welt als ihr natürliches Correlat.

Mit Recht sagt man, Gott habe nicht seinetwegen, sondern allein aus Liebe die Welt erschaffen. Die Liebe ist also der einzige, der allein hinreichende Grund. Daraus folgt aber wieder, daß mit der Liebe auch die Welt gegeben, diese also schlechthin nothwendig sei. Ein Anderes konnte ja nicht bestimmend hinzukommen. Denn Gott konnte nur entweder seinet- oder der Menschheit wegen die Welt erschaffen. Da nun aber das Erste nicht angeht, so bleibt nur das Zweite, d. h. die Liebe übrig. Somit hat Gott die Welt allein aus Liebe erschaffen. Wenn und weil also Gott Liebe besaß, erschuf er die Welt. So erscheint denn diese als ein ganz nothwendiges Correlat. Denn hätte Gott keine Liebe gehabt, so wäre auch die Welt nicht da; ist aber Liebe in Gott, dann ist nothwendig auch die Welt gegeben. Die Weltschöpfung liegt ja unmittelbar schon im Begriff der Liebe, in diesem Mittheilen, dieser Beziehung auf Anderes, oder ist vielmehr die Liebe wesentlich selbst. Man kann somit einfach das Dilemma stellen: entweder ist die Liebe keine Bestimmung Gottes; dann bezieht er sich nur auf sich, ist kalt, und in sich verschlossen, und die Welt hat er dann unmöglich erschaffen. Oder aber die Liebe kömmt Gott wesentlich zu. In diesem Falle erscheint aber die Welt als etwas schlechthin Nothwendiges, d. h. sie ist selbst ein Moment in Gott; er mußte sie durchaus hervorbringen, um seinem Wesen, das sie verlangte, zu genügen. So kann also er selbst ohne die Welt gar nicht sein; sie gehört somit zu Gott selbst, in der er sich daher nur selbst verwirklicht. Die Welt ist so die

Erscheinung Gottes selbst, also ganz so, wie es der Pantheismus lehrt. Ueberhaupt ist es ja bekannt, wie verderblich dem Theismus die Nothwendigkeit der Welt ist.

Daraus geht also wieder der Character der Liebe als eines Unvollkommenen klar genug hervor. Erscheint sie doch hier lediglich als der innere Drang oder das Bedürfniß Gottes, sich in und durch die Welt nur selbst zu genügen, oder sich selbst erst vollständig zu realisiren. Dies erhellt auch dann, wenn man die Liebe insofern betrachtet, als sie auch Wille ist, dieses sich Hingezogenfühlen, dieses Streben; und dies bestimmt mich denn, vom Willen überhaupt noch etwas vorzutragen.

Wenn Gott ein Streben, ein Wollen besitzt — und dies muß er, wenn er die Welt erschaffen, doch besessen haben — dann wird es natürlich nur ein solches Wollen sein, das in seinem Wesen gegründet ist, aus seinem Wesen folgt. Denn was Gott will, oder erstrebt, muß seiner Idee doch entsprechen. Das also, was er gewollt, m u ß t e durchaus geschehen, eben weil es aus seiner Idee oder der Nothwendigkeit seines Wesens gefolgt. Was daher Gott thut, das muß so sein, indem er nur das thut, was seine Idee verlangt. Dieses aber muß schlechthin geschehen, weil sich sonst Gott in einen Zwiespalt mit sich selbst setzen würde, wenn er nicht thäte, was er soll, oder was aus seinem Wesen folgt. Hat also Gott die Welt geschaffen, dann ist diese durchaus nothwendig und, wie ich so eben bemerkt, der Gottesbegriff ist aufgehoben. Kömmt aber die Welt nicht von Gott, dann kann man natürlich wieder nicht von einem solchen sprechen.

Wie man also die Sache auch wenden mag, man kömmt eben nicht heraus. Dieser Wille, wodurch Gott die Welt hervorgebracht, muß, da er aus seinem Wesen folgt, natürlich ebenso ewig als dieses selbst sein, wie sich dies übrigens von selbst versteht. Denn wenn Gott die Idee der Welt von Ewigkeit in seinem Geiste trug, so kann es ihm doch

nicht, so zu sagen, später erst eingefallen sein, ihr auch Wirklichkeit zu geben; sein Wille kann nicht erst, weiß der Himmel wie? hintendrein dazu gekommen sein, sondern wie Alles in Gott ewig ist, so auch der Wille, die Weltidee zu realisiren. Nun frage ich, ob es nicht die größte Ungereimtheit ist, wenn man behauptet, daß Gott in Bezug auf die Weltschöpfung Freiheit gehabt, d. h. sie wollen können oder auch nicht? Er, der sie von Ewigkeit her gewollt, sollte sie auch nicht haben wollen können. Dieser Unsinn! Wenn man also sagt, Gott habe die Welt auch nicht erschaffen können, so heißt dies nichts anders, als Gott habe sich selber Lügen strafen, und seinen ewigen Willen wieder zurücknehmen können.

Da also Alles, was Gott will oder thut, mit Nothwendigkeit geschieht, somit Alles, was auf solche Weise aus ihm hervorgeht, ein Moment von ihm selbst bildet, oder zu ihm selbst gehört, und er so sich erst erfüllt oder befriedigt, also erst das wird, was er werden soll — so mag es einleuchtend sein, wenn man sagt, der Wille sei in Gott etwas Unvollkommenes, indem er ja auf einem Mangel beruhe, wie denn schon die Alexandriner aus diesem Grunde von einem Willen in Gott nichts wissen wollten, da ja das, was ich erst wolle, mir eben mangle.

Dies, daß wie die Weltidee, so auch der Wille, sie zu realisiren, in Gott ewig sei, hat man auch so ausgedrückt, daß man sagt: Gott erkenne die Ideen als seinen Willen, d. h. die Ideen selber seien Willen, was eben nichts anders ausdrücken will, als daß die Ideen selbst den Trieb in sich fühlen, sich zu realisiren. Es ist ja die Dialectik des Gedankens selbst als der bloßen Möglichkeit oder Anlage, in Wirklichkeit, in Fleisch und Blut überzugehen; eben weil der Begriff nur das Eine, und die That, die Wirklichkeit erst das Ganze ist. So treibt also die Idee selbst zur That. Und so kömmt es auf Dasselbe hinaus: der ewige Wille muß realisirt werden, man mag ihn auf die Idee oder auf Gott selbst beziehen. Auch im ersten Falle

muß die Idee zur Wirklichkeit werden, wenn sich Gott nicht in Widerspruch mit sich selbst verwickeln soll. Denn daß die Idee eine solche ist, die das Streben, sich zu verwirklichen, also einen Trieb, ein Wollen in sich fühlt — dies kömmt ja allein von Gott her. Die Beschaffenheit der ewigen Idee folgt ebenso gut aus seinem Wesen, ist ebenso in seinem innersten Sein und Leben gegründet, wie alles Andere in ihm; Gott kann ebenso wenig als mit seinem eigenen Wesen mit dem, was aus ihm folgt, aus ihm hervorgeht, in Widerspruch treten, und sollte es auch ein Anderes sein, als er selbst. Daß und wie die Weltidee in ihm ist, folgt aus seinem Wesen, aus seiner eigenen Idee. Diese ist es ja, welche jene dazu bestimmt, daß sie ein Streben, einen Willen in sich hat, in Wirklichkeit überzugehen. Es ist also nur das Streben und der Wille des göttlichen Wesens selbst, was sich übrigens auch schon daraus ergibt, daß ja die Weltidee nichts Selbstständiges, außer Gott Seiendes, sondern eben nur der Gedanke Gottes ist. Es ist daher unmöglich, sie dergestalt von einander zu trennen, als ob das Streben und Wollen des Gedankens nicht auch das Streben und Wollen des denkenden Wesens selbst wäre. Es kömmt mithin auf Dasselbe hinaus, ob man jenen ewigen Willen in die Weltidee oder in das Wesen Gottes selbst verlegt. Und so mag man denn die Sache betrachten, wie man will, die Welt muß eben schlechthin sein; und es erscheint geradezu als fad, zu sagen, Gott hätte sie auch nicht hervorbringen können. Denn dies hieße doch nichts anders, als Gott kann seiner Idee entgegen sein, oder das auch nicht wollen, was er von Ewigkeit her gewollt.

Ich habe oben das Ungereimte der Ansicht besprochen, welche Freiheit oder Wille in Gott mit Nothwendigkeit vereinigen möchte. Wollen wir dies einen Augenblick auch zugeben, so ist damit doch nichts gewonnen. Man darf nämlich nur einfach das Dilemma stellen: entweder folgt die Weltschöpfung aus dem Wesen Gottes, wird verlangt von seiner Idee, oder aber sie folgt nicht daraus. Im ersten

Falle wäre es doch völlig absurd, zu sagen, Gott habe die Weltschöpfung auch nicht wollen können. Denn wenn man auch einen Willen in der Gottheit zugeben wollte, so müßte er durchaus, was eben die Behauptung der Einheit des Willens und der Nothwendigkeit selbst auch besagt, mit der Idee oder dem göttlichen Wesen in Uebereinstimmung sein. Es ist daher unmöglich, daß Gott das, was seine Idee verlangt, auch nicht wollen könne. Liegt aber die Weltschöpfung nicht in der göttlichen Idee, oder wird sie nicht von dieser verlangt, dann kann sie auch Gott schlechthin nicht wollen. Im ersten Falle war also die Weltschöpfung etwas Nothwendiges, indem das auch Nichtwollenkönnen ohne einen Widerspruch und Zwiespalt, worin sich das göttliche Wesen sonst versetzen würde, gar nicht denkbar ist. Im andern Fall aber kann die Welt gar nicht von Gott sein. Beide Spitzen dieses Dilemma's sind also Gott gleich verderblich.

Doch geben wir Alles zu, was wir bisher bestritten: Gott habe sowohl die Idee der Welt, als auch ein Motiv, sie zu realisiren. Nun entsteht aber erst wieder eine neue Schwierigkeit, die Frage nämlich, wie denn dieses geschehen solle? Es wird also hier die Art und Weise des Schaffens in's Auge zu fassen sein. In dieser Beziehung habe ich nun schon oben bemerkt, daß Gott, wenn er die Welt erschaffen, sich nicht habe als Grund oder materielle Unterlage derselben verhalten können, indem er dann nothwendig gleichen Wesens mit dem Hervorgebrachten sein müßte, also ebenfalls endlich, materiell und unvollkommen. Gott muß daher schlechthin die Welt aus Nichts erschaffen haben, eben dies, was man im eigentlichen und wahren Sinne Erschaffen nennt. Es ist also hier zu untersuchen, ob dieses Schaffen aus Nichts auch möglich sei? Diejenigen, welche Gott auf dogmatische Weise voraussetzen, haben diese Frage leicht zu beantworten. Sie bejahen dieselbe, weil ja mit Gott ihnen auch die Allmacht gegeben, d. h. eben das Vermögen, aus Nichts etwas hervorzubringen. Doch dieses

Verfahren ist ein ganz verkehrtes, indem die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit Gottes ja wesentlich von der Beantwortung jener Frage erst abhängt. Denn erst mit der Denkbarkeit eines Schaffens aus Nichts ist auch die Denkbarkeit der Allmacht, und damit der Existenz Gottes selbst gegeben. Man kann also nicht Gott schlechthin voraussetzen, und davon auf ganz nichtssagende analytische Weise die Allmacht oder das Vermögen, aus Nichts etwas hervorzubringen, ableiten. Freilich wenn Gott ist, vermag gegen eine solche Deduction allerdings nichts eingewendet zu werden. Aber er ist ja selbst nur möglich, wenn die Allmacht oder dieses Hervorbringen aus Nichts etwas Mögliches ist. Also ist erst dieses zu untersuchen. Die Frage ist demnach so zu stellen: ist das Schaffen aus Nichts an und für sich, ganz abgesehen von Gott — indem ja dessen Existenz erst von der Bejahung dieser Frage abhängt — ein möglicher oder denkbarer Begriff? Gewiß nicht! Denn dieses Erschaffen oder Werden aus Nichts, auf den bloßen Wink oder Willen hin, ist der krasseste Widerspruch gegen alle Vernunftgesetze, so daß, wenn dieses Entstehen aus Nichts dennoch möglich wäre, die Vernunft dann von einem Unmöglichen gar nicht mehr sprechen, überhaupt über das Wahre und Unwahre gar nicht mehr entscheiden könnte. Ihre Gesetze wären dann schlechthin untauglich, die Wahrheit zu begreifen; kurz: die Möglichkeit des Werdens aus Nichts heißt alles Denken, alle Vernunft zu Grabe tragen. Wir vermögen dann gar nichts mehr zu wissen, folglich auch das nicht, ob ein Erschaffen aus Nichts möglich sei, oder nicht. Und doch hängt von der Bejahung dieser Frage die Möglichkeit der Existenz Gottes ab.

Selbst die Theisten werden zugestehen, daß ihnen dieses Schaffen aus Nichts nur unter der Voraussetzung eines allmächtigen Wesens, nicht aber an und für sich, annehmbar ist, und daß sie durchaus nicht begreifen, wie etwas ohne den Willen Gottes aus Nichts entstehen konne, also auch nicht, wie es möglich sei, daß ein Wesen, das nicht allmächtig, etwas auf

den bloßen Wink und und Willen hin in's Dasein zu rufen vermöge. Also nur unter Voraussetzung der Allmacht ist dieses Erschaffen aus Nichts ihnen zulässig. An und für sich — abgesehen von einem allmächtigen Wesen — müssen sie es natürlich ganz unbegreiflich finden. Sie wären ja sonst genöthigt, zuzugeben, sowohl daß etwas ohne Gott aus Nichts entstehen, als daß auch ein bloßer Mensch oder ein Wesen, das nicht Gott, oder nicht allmächtig ist, nach Gefallen etwas aus Nichts in's Dasein rufen könnte. Die Allmacht also ist eben dieses Erschaffenkönnen aus Nichts. Damit nun, daß dieses Erschaffen aus Nichts an und für sich, abgesehen von einem allmächtigen Wesen, unbegreiflich ist, muß nothwendiger Weise die Allmacht selbst und damit denn auch ein allmächtiges Wesen unbegreiflich sein. Die Allmacht und Erschaffenkönnen aus Nichts sind ja ganz dieselben Begriffe. Man sieht, wie gedankenlos die Theisten verfahren. Das Erschaffen oder Werden aus Nichts erscheint ihnen an und für sich auch unbegreiflich. Aber sie suchen es zu begreifen durch die Annahme der Allmacht, d. h. durch den Begriff des Erschaffenkönnens aus Nichts. Also das an und für sich Unbegreifliche suchen sie durch denselben Begriff, durch dasselbige Unbegreifliche zu begreifen. Es ist mithin klar, daß die Voraussetzung Gottes, oder eines allmächtigen Wesens das Schaffen oder Werden aus Nichts schlechthin nicht zu erklären vermag. Weil Gott Allmacht und Erschaffenkönnen aus Nichts ein und dieselben Begriffe sind, so fallen mit der Unbegreiflichkeit des einen, nämlich des Erschaffens aus Nichts, durchaus auch die andern. Damit also, daß die Theisten sagen, nur Gott oder ein allmächtiges Wesen könne aus Nichts etwas in's Dasein rufen, oder, was dasselbe heißen will, das Erschaffen aus Nichts sei an und für sich unbegreiflich, damit ist auch die Allmacht und demnach Gott selbst als etwas Unbegreifliches, der Vernunft Widersprechendes negirt.

Erscheint also das Werden aus Nichts als absolut un-

denkbar, dann muß Gott, wenn die Welt dennoch von ihm herkommen soll, der Grund derselben sein. Und so hätten wir denn die sogenannte Immanenz Gottes in der Welt, oder jenes System, wornach Gott selbst die materielle Grundlage der Welt bildet, sich also selbst zur Welt entwickelt, wie der Keim zur Pflanze. Man sieht leicht, daß auf solche Art Gott völlig aufgehoben wird. Denn, wie ich schon oben bemerkt, muß der Grund schon Alles das enthalten, was in der Existenz oder der Folge hervortritt. Verhält sich nun Gott als Grund der Welt, dann muß er durchaus, was diese selbst ist, sein, also ebenfalls endlich, materiell, und unvollkommen. Natürlich! Denn die Welt ist dann nur das in Wirklichkeit, was der Grund erst der Anlage, dem Keime nach ist. Zudem läßt sich Grund und Folge unmöglich von einander trennen. Der Grund der Welt gehört doch selbst zur Welt, ist ja diese selbst, nur eben der Potenz, dem Ansichsein nach. Umgekehrt ist die Folge, hier also die Welt, nur der wirkliche oder ausgewirkte Grund selbst. Wir haben demnach immer nur Eines, die Welt. Denn Gott kann ich dieses Eine, abgesehen von allem Andern, schon deßwegen nicht nennen, weil es eben unvollkommen ist.

So ist es einerseits klar, daß die Immanenz Gottes in der Welt schlechthin zum Atheismus führt. Anderseits aber ist es durchaus nothwendig, Gott als Grund oder immanente Ursache zu fassen, wenn überhaupt etwas von ihm herkommen soll, eben weil die Schöpfung aus Nichts einmal das Allerunbegreiflichste, der Vernunft Widersprechendste ist. Dies steht unerschütterlich fest. Da nun aber auf solche Art — wenn der Grund von der Folge oder Existenz sich nicht unterscheidet, sondern wesentlich Alles selbst enthalten muß, was in dieser nur an's Licht, in die Wirklichkeit tritt — das Unvollkommene nicht aus dem Vollkommenen entspringen kann, so tauchte der Gedanke auf, die Welt nicht unmittelbar aus Gott hervorgehen zu lassen, sondern Mittelwesen anzunehmen. Doch auch damit vermag man sich nicht

aus der Schwierigkeit herauszuwinden. Das Mittelwesen soll doch nach dieser Ansicht selbst — eben weil die unvollkommene Welt nicht im Vollkommenen gründen könne — natürlich ein unvollkommenes sein. Wie kann aber dann dieses von Gott kommen? Gewiß ebenso wenig, als die Welt; denn beide sind ja unvollkommen. Und ob man nach der Weise der Gnostiker eine ganze Reihe von solchen Mittelwesen, oder nur ein einziges, wie etwa die Weltidee, annehme, kömmt natürlich auf Dasselbe hinaus.

In neuester Zeit hat man sich auch dadurch zu helfen gesucht, daß man neben der Immanenz Gottes in der Welt eine Transcendenz zugleich annahm. Als Vorgänger dieser Ansicht muß Schelling angesehen werden. Diesem Denker entging nämlich nicht, daß wenn Gott sich als das immanente Wesen der Dinge oder als Grund der Welt verhalte, und also diese nur die Wirklichkeit oder Existenz des Grundes selbst sei — daß wir dann schlechthin von einem Gotte nicht mehr sprechen können; einmal weil der Grund zur Folge doch selbst gehört, Gott daher in der Welt durchaus aufginge, wir also immer nur die Welt, sonst nichts weiters hätten; dann aber auch deßwegen, weil eben Gott als Grund dasselbe, was die Welt selbst ist, sein müßte, also ebenfalls materiell, finster, endlich und unvollkommen. Es mußte daher ein anderer Versuch gemacht werden. Dabei aber war die Immanenz des Absoluten im Endlichen oder der Welt, eben weil ein Werden aus Nichts einmal undenkbar ist, durchaus festzuhalten. Gott muß also der Welt, nach wie vor immanent sein, nur aber, sagt Schelling, nicht das ganze Wesen der Gottheit, sondern nur ihr Grund. Schelling nemlich unterscheidet zwischen Grund und Existenz der Gottheit, ließ die Welt nur aus dem Grunde der letztern hervorgehen, so daß Gott nicht seinem ganzen Wesen, sondern nur dem Grunde nach der Welt immanent ist. Doch auch mit dieser Ansicht kömmt man aus obiger Schwierigkeit nicht heraus. Denn es muß durchaus aller Grund in Gott, wie Schel-

ling ihn faßt, nemlich als ein Blindes, Finsteres, Chaosartiges oder Elementarisches, in Abrede gestellt werden. Ein solcher Gott ist eben kein Gott. Denn Gott ist ganz Licht, ganz Klarheit. Kraft dieser Unterscheidung sollte also die Welt zwar aus Gott entspringen, aber aus dem in ihm, was noch nicht Gott, sondern erst der Grund der Gottheit sei. Denn einerseits muß alles in Gott seinen Ursprung haben, anderseits aber kann doch diese unvollkommene Welt nicht von Gott als solchem, oder von dem wirklichen, fertigen, vollkommenen Gotte herrühren, sondern nur von dem Grunde der Gottheit oder dem Urgrunde. Schelling gesteht also ebenfalls zu, daß Gleiches nur aus Gleichem entspringen, und folglich, wenn die Welt aus dem Urgrunde entstehen solle, dieser selbst nur unvollkommen sein könne. Wie ist aber dann möglich, daß Gott, das Vollkommene aus ihm entspringe? Nach Schelling sollten Gott und die Welt aus einem und demselben Grunde hervorgehen. Wie kann aber das Vollkommene und Unvollkommene nur eine Wurzel haben? Müßte diese nicht vollkommen und unvollkommen zugleich sein? Dieser Widersinn! Man sieht also, wie Schelling seinen eigenen zu Grunde gelegten Principien wiederspricht.

Doch als was erscheint denn nach Schelling der Proceß dieser ganzen in Folge jenes Abfalls entstandenen Welt? Lediglich als die Entwicklung, wodurch Gott erst eigentlich zu sich kömmt, oder wahrhaft wirklich wird. Jener Abfall und damit die Entstehung der Welt war schlechthin nothwendig, wenn Gott wahrer Gott, wahre Persönlichkeit werden sollte. Somit aber bildet die Welt selbst ein nothwendiges Moment in Gott, also ganz wie im Pantheismus, über den in der That Schelling auch mit dieser neuesten Wendung sich nicht zu erheben vermag. Gott ist auch hier nichts für sich, sondern nur die Einheit der drei Potenzen, oder der Alleine. Dahin muß aber jedes System kommen, das Gott als Grund auffaßt. Denn als solcher erscheint er als bloße Anlage, als bloßer Keim, und insofern noch gar nicht wirklich.

Gott kann aber natürlich nichts in sich haben, was noch unentwickelt, also noch gar nicht in seiner Wahrheit wäre. Gott muß daher jenen Grund zur Existenz heraustreten lassen, wodurch er selbst erst das in Wirklichkeit wird, was er nur der Anlage nach, also in noch unvollkommener Form war. Wo also immer Gott als Grund der Welt erscheint, da gewinnt er erst in und durch diese sein wahres Wesen; und nur durch ihren Proceß entwickelt sich Gott zu seiner vollen Wahrheit.

An der Schöpfungstheorie muß schlechthin aller Theismus scheitern. Denn da das Werden aus Nichts einmal das Allerunbegreiflichste ist, so bleibt nichts anders übrig, als Gott zur immanten Ursache oder zum Grunde zu machen. Dann aber erscheint die Welt nur als der existenzielle, wirkliche Grund selbst, und was sie enthält, müßte denn auch in Gott begriffen sein, Gott wäre demnach materiell, finster, endlich und unvollkommen überhaupt. Zudem habe ich ja schon gezeigt, daß Grund und Folge nicht von einander zu trennen sind, sodann durchaus Eines bilden. Wird daher Gott als Grund aufgefaßt, so haben wir eben nur Eines; Alles, was ist, erscheint als Ein Wesen. Nenne ich nun dieses Ein Gott, dann haben wir schlechthin keine Welt. Doch ich kann es unmöglich Gott nennen, da dieser ja dann unvollkommen wäre. Und so hätten wir denn nichts als die Welt. Daß Alles was ist, zu Einem Wesen gehöre, Ein Ganzes ausmache, nur Eines sei, daran muß ich übrigens schon aus dem Grunde festhalten, weil, wenn es Zwei gäbe, dann nothwendig eines an dem andern sein Ende, seine Grenze fände, und so von einem unendlichen Gotte keine Rede sein könnte. Das System der sogenannten Immanenz und Transcendenz kann demnach die Schwierigkeiten nichts weniger als überwinden. Wir haben eben immer nur Eins. Und daß Gott über die Welt hinausrage, transcendire — heißt nichts anders, als: dieses Eine ist mehr, als man sich gewöhnlich vorstellt. Wenn also Gott auch noch mehr ist, als das, was man Welt nennt, so ist er doch immer nur der Alleine;

d. h. Alles was ist, gehört zu Gott, also auch das Unvollkommene oder das, was wir Natur nennen. Daß sich aber der Gottesbegriff auf solche Weise aufhebt, ist klar. Das System der Immanenz und Transcendenz bringt es daher, eben weil Alles nur Eines bildet, nur zu Einem gehört, auch unmöglich zu einer Selbstständigkeit der Welt neben Gott, und zwar weder zu einer absoluten, noch auch zu einer relativen. Eine solche wäre höchstens da denkbar, wo Gott, getrennt von der Welt, für sich bestände, es mithin zwei Verschiedene gäbe, von denen jedes ein Leben in sich bildete.

Ob daher das ganze göttliche Wesen als Grund der Welt erfaßt wird, oder nur eine Seite desselben — verschlägt durchaus nichts, indem Gott immerhin soweit unvollkommen sein muß, als er eben Grund ist. Wir hätten somit ein Wesen, das vollkommen und unvollkommen zugleich wäre. Uebrigens erscheint dieses ganze System als nichts anders, denn als eine Reaktion gegen die Consequenz des Pantheismus, d. h. gegen den Atheismus, oder als ein Versuch, den Theismus und Pantheismus mit einander zu vereinen, und so als ein rechtes Juste-milieu, ein Schweben zwischen Himmel und Erde, d. h. eben als ein Schweben in der Luft, ein Luftgebilde.

Wir sehen also wieder, daß beide, der Pantheist und der Theist Recht haben: jener, wenn er sagt, ein Werden aus Nichts sei nicht begreiflich, weßwegen denn Gott, wenn die Welt von ihm herkommen soll, nur als ihr Grund aufgefaßt werden könne; dieser aber, wenn er behauptet, ein solcher Gott müßte dann auch ebenso unvollkommen als die Welt sein, und sich so natürlich aufheben. Und so löst sich denn Gott im Streite dieser Dialektik nothwendig selbst auf.

Und dahin muß denn auch die ganze vorliegende Untersuchung führen. Es gäbe freilich noch Manches, was hier zu besprechen wäre. Doch ich begnüge mich, nur die Hauptpunkte berührt zu haben.

Fünftes Kapitel.

Die Erhaltung und Vermittlung der Welt und die Gerechtigkeit Gottes.

Die Frage, ob denn die Welt auch wirklich von Gott gehalten und getragen werden müsse, ist durchaus zu bejahen. Denn selbst erhalten kann sich nur das, was den Grund in sich selbst hat, d. h. eben das, was auf sich selbst ruht. Denn der Grund ist es ja, was jedem Wesen Sein und Bestand gibt. Mit dem Grunde sinkt auch das Begründete zusammen. Den Grund in sich selbst hat aber nur Gott. Er allein vermag also auf sich selbst zu ruhen, oder sich selbst zu erhalten. Alles Andere muß nothwendig von ihm getragen werden. Eine Welt, die auf sich selbst stünde, wäre ein Fürsichseiendes, ein in sich ruhendes, in sich schließendes Ganzes, ein Schluß in sich. Dies verträgt sich aber so wenig mit Gott, daß man eine solche Welt geradezu einen Abfall von ihm nennen müßte. Denn die Welt wäre so ein Absolutes, also ein Sein, das, wie es auf **seinem** Grunde ruht, so sich auch in und durch sich bewegt und vermittelt. Man sieht leicht, daß so die Welt eine falsche Stellung zu Gott einnähme. Neben Gott kann also kein Ding ein Leben in sich selbst haben, sondern in seinem tiefsten Sein muß Alles in Gott leben, d. h. in Gott wurzeln, aus Gott sich bewegen, und jedes Fürsichsein wäre ein Abfall, eine Unwahrheit. Gott kann also unmöglich etwas dergestalt erschaffen, daß es seinen Grund, oder sein Princip in sich selbst trüge. Er würde ja etwas Unwahres, etwas Böses erschaffen. So wenig es neben Gott einen ewigen Urgrund geben kann, also ein Princip oder eine Welt, die auf sich selbst ruht, und in und durch

sich selbst sich bewegt und vermittelt, eben weil dies einen Dualismus begründete — gerade ebenso wenig kann Gott einen Dualismus aus sich erzeugen, oder etwas erschaffen, das zu ihm in demselben Verhältniß stünde, wie jener ewige Urgrund.

Daraus folgt denn klar, daß die sogenannte negative Erhaltung durchaus zu verwerfen. Nach dieser nemlich läßt man die Welt wie ein Absolutes auf sich selbst ruhen, und Gott wird die Erhaltung nur insofern beigelegt, als er nicht zerstörend auf sie einwirkt. Wie wir aber gesehen haben, so muß die Erhaltung durchaus als eine wirkliche, als eine positive aufgefaßt werden. Gott also ist es, der die Welt trägt und erhält, und zöge er nur einen Augenblick seine Macht zurück, so sänke sie wieder in ihr altes Nichts zurück.

Hier jedoch entsteht nun die Frage, wie denn Gott die Welt zu erhalten vermöge? Die Theisten müssen nothwendig wieder die Allmacht in das Spiel ziehen. Sie begehen somit denselben Fehler, wie bei der Weltschöpfung. Statt nemlich die Möglichkeit der Erhaltung an und für sich vorerst zu untersuchen, leiten sie dieselbe ganz naiv aus der Allmacht her, während diese doch nur dann etwas Denkbares ist, wenn die Möglichkeit der Erhaltung bewiesen worden.

Wir haben also hier dasselbe Verhältniß, wie bei der Weltschöpfung. Wie dort das Nichts durch den bloßen Wink mit Sein erfüllt, so sollte hier die an sich nichtige und hinfällige Welt durch den bloßen Willen erhalten werden. Und wenn wir fragen, wie denn dies möglich sei, so beruft man sich eben auf die Allmacht. Denn diese sei das Vermögen Gottes, die Welt sowohl zu erschaffen, als auch zu erhalten. An und für sich also ist es nicht einzusehen, wie ein Hinfälliges durch den bloßen Willen erhalten werden könne; man braucht demnach zur Erklärung den Begriff der Allmacht. Aber diese soll ja eben das Vermögen sein, durch den bloßen Willen etwas zu erhalten. Wie kann ich aber vernünftiger Weise ein Vermögen zu dem, was an sich gar nicht begriffen

werden kann, einem Wesen beilegen als seine Eigenschaft? Ein solches Vermögen ist eben ein unbegreifliches Vermögen. Wie kann ich also von einem allmächtigen Wesen sprechen, wenn die Erhaltung durch bloßen Willen, die ein Ausfluß, die Bethätigung der Allmacht sein sollte, etwas ganz Undenkbares ist? Welch eine Logik! Wie etwas durch den bloßen Wink und Willen ohne alle weitere Vermittlung erhalten werden könne, ist an und für sich ebenso unbegreiflich, als wie etwas durch den bloßen Wink könne erschaffen werden. Dies geben übrigens die Theisten auch zu, nur daß sie dieses für die Vernunft schlechthin Unbegreifliche durch die Allmacht erklären wollen. Aber die Allmacht ist ja eben dieses Erhaltenkönnen eines Hinfälligen durch den bloßen Willen, also gerade das, was ihr an und für sich nicht begreifen könnt. Ihr wollt also das an sich Unbegreifliche durch eben denselben Begriff, also durch sich selbst begreifen. Damit nun, daß ihr die Erhaltung durch den Begriff der Allmacht oder eines allmächtigen Wesens erklären wollt, gebt ihr die Undenkbarkeit eines allmächtigen Wesens geradeweg zu. Es gilt also hier vollkommen das, was ich oben in gleicher Beziehung von dem Erschaffen aus Nichts gesagt, um so mehr als ja die Erhaltung nur als eine fortwährende Schöpfung aufgefaßt werden muß. Denn auch hier soll durch den bloßen Wink und Willen das Bestehen der Welt bewirkt werden, welches diese an und für sich nicht hat; das Sein wird ihr — so zu sagen — jeden Augenblick von Neuem gegeben. Die Erhaltung ist demnach eben so undenkbar, als das Schaffen oder Werden aus Nichts.

Doch geben wir dies immerhin zu; dann stößt man erst wieder auf andere Schwierigkeiten. Denn mit Recht kann man fragen, ob denn ein solcher Gott auch ein vollkommener genannt werden kann, dessen Produkte dergestalt nichtig und hinfällig sind, daß sie für sich gar nicht bestehen können, sondern jeden Augenblick in Nichts zerflößen, wenn sie nicht von Außen her gehalten und getragen werden? Das-

selbe gilt in Bezug auf die Vermittlung. Auch hier kann man wieder fragen, ob denn das nicht schlecht gemacht sei, das durch sich nicht einmal erreichen könne, was es doch erreichen soll? Den Menschen mag es wohl oft begegnen, daß ihre Werke das nicht leisten oder vermögen, was sie sollen. Aber kann dies auch von Gott gelten? Unmöglich! Seine Producte können nicht dergestalt nichtig und verfehlt sein, daß ihnen durch Druck und Stoß von Außen her nachgeholfen werden muß, damit sie auch ja erreichen, was sie erreichen sollen, aber durch sich nicht vermögen. Und so ist es denn leicht erklärlich, wie man darauf kam, die Erhaltung lediglich dahin zu beschränken, daß Gott die Welt nicht zerstöre. Dies ist denn dasjenige, was man die negative Erhaltung nennt, deren Unhaltbarkeit übrigens klar genug zu Tage liegt. Besonders sind in dieser Hinsicht die Arminianer hervorzuheben, welche also die Welt durch sich selbst sowohl erhalten, als auch bewegt und vermittelt sein ließen. Denn, sagten sie, was wäre das für ein Werk Gottes, das in sich so nichtig und unhaltbar wäre, daß es einer beständigen Unterstützung bedürfte, um nicht wieder in das vorige Nichts zurückzusinken, und mit genauer Noth das zu werden, was es werden soll, aber durch sich nicht kann? In der That! Wenn ein menschlicher Baumeister schon Werke schafft, welche für sich bestehen und fortdauern, sollte dies Gott nicht noch vielmehr können? Ist es doch das Merkmal eines ächten Kunstproductes, daß es auf sich selbst ruht, in sich selbst geschlossen und vollendet, kurz ein vollkommenes Ganzes bildet, das sich mithin durch sich selbst begreift und erklärt. Auch in Leibnitz tauchte ein ähnlicher Gedanke auf; aber es war eben nur ein Blitz seines genialen Geistes; und wie es diesem Denker oft erging, so schwankte er auch hier hin und her und neigte sich wieder an andern Stellen der Erhaltung durch Gott zu.

Wir sehen also hier den Widerspruch, in dem sich Gott verstrickt. Er sollte einerseits die Welt erhalten und ver-

mitteln, anderseits erscheint aber diese Erhaltung und Vermittlung durchaus als etwas Unhaltbares. Dies bestätigt eben nur wieder aufs Neue, was sich uns schon oft gezeigt, daß nemlich aus Gott nichts folgen, von Gott nichts erschaffen werden könne. Begeht man nun einmal den Fehler und läßt aus Gott etwas entspringen, so treten eben unvermeidlich Widersprüche auf Widersprüche ein.

Ich habe schon gesagt, daß wenn Gott die Welt erhalten, er natürlich sie dann auch vermitteln, d. h. ihr in dem, was sie werden soll, nachhelfen, oder sie ihrem Ziel und Zwecke entgegenführen müsse. Betrachten wir also den Zweckbegriff etwas näher.

Unter Zweck versteht man nichts anderes, als die Erfüllung des Wesens selbst. Jedes Ding hat seinen Zweck dann erreicht, wenn es wirklich geworden, was es seinem Ansichsein oder seiner Anlage nach werden kann, oder das explicirt, was es implicite in sich hat. Der Zweck ist also nur die wirkliche Sache selbst, die Erfüllung dessen, was sie ihrem innersten Sein und Wesen nach soll. Denken wir uns in die Sache selbst hinein, so ist der Zweck oder das Sollen derselben nichts als der Trieb, das Streben, sich selbst zu erfüllen. Was sie aber soll, muß vom Begriff oder dem Ansich selbst bestimmt werden. All dies Sollen erscheint demnach nur als das Sehnen und Dehnen, sich selbst zu gebären. Was aber ein Ding soll, das kann es auch, eben weil das Sollen oder das Streben, sich zu erfüllen, allein vom Können oder der Macht bedingt ist. Nehmen wir z. B. eine noch unentwickelte, etwa im Embryozustande sich befindliche menschliche Mißgeburt. Gewiß wird da Niemand behaupten wollen, es sei der Drang oder der Zweck derselben, einen vollkommenen Menschen darzustellen; denn sie hat ja nicht die Anlage, nicht die Macht dazu; ihr Ansichsein ist kein normales, kein vollkommenes. Und zwar wird sie sich einem wahrhaftigen oder wirklichen Menschen nur in dem Grade nähern — sowohl was das Streben als die Darstellung

anbelangt — als sie Anlage dazu besitzt. Sie ist also selbst nur soviel Mensch oder menschliches Wesen, als sie Anlage dazu hat. Was ist aber die Anlage anders, als die Macht, oder das Vermögen, dieses oder jenes zu werden, zu diesem oder jenem sich zu entfalten? Wesen, Anlage oder Macht müssen sich daher nothwendig entsprechen, oder identische Begriffe sein. Ist nun der Zweck nichts anders, als die Erfüllung des Ansichseins oder der Anlage, so wird eben in Folge dieser Identität von Anlage und Macht derselbe auch dann nur die Erfüllung oder Realisirung der Macht sein; d. h. jedes Wesen wird nur das zu erreichen streben, was es auch erreichen kann. Mit dem Sein oder Wesen ist daher auch der Zweck und die Macht, ihn zu erfüllen, gegeben. In der That! Würde das, was etwas sollte, aber nicht könnte, nicht einen Dualismus in sich statuiren? Hätten wir hier nicht wieder jenen Alles zerreißenden Widerspruch? jenes metaphysische Ungeheuer, dem wir schon oft begegnet? Und auf wen anders fiele dies Alles zurück, als eben auf Gott? Denn er hätte ja die Welt so gemacht. Unmöglich! Solch ein Produkt kann nicht aus Gottes Hand kommen.

Wir haben also gesehen, daß der Zweck, wie auch die Macht, ihn zu realisiren, unmittelbar aus dem Wesen, aus dem Sein selbst folge. Mit dem Ansichsein oder der Anlage ist daher auch die Selbstvermittlung gegeben. Wer nun die Welt durch Gott erhalten und vermitteln läßt, der muß nothwendig auch zugestehen, daß die Welt kein Ansichsein, keine Anlage oder keinen Grund habe, aus dem sie sich, wie die Blume aus dem Keime, entwickle und hervortreibe, sondern Gott vertritt die Stelle des Ansichseins oder des bewegenden Grundes. So wird aber die Welt zur bloßen Erscheinung, zum bloßen Accidenz, und Alles in ihr thut Gott. Sie ist nichts Fürsichseiendes, kein Leben und Bewegen in und durch sich — denn so würde die sich ja selbst erhalten und vermitteln — sondern sie ist nur das Bewegte, gleichsam der Ton oder Stoff, aus dem Gott seine Zwecke und

Gebilde formt und schafft. Sie hat also keine Substanz in sich, aus der und durch die sie sich entwickelte und bestimmte, sondern die Substanz oder das Bewegende ist Gott, zu dem sich die Welt gerade so verhält, wie die unselbstständigen Accidenzien oder das bloß Aeußere, Bewirkte, zur Substanz oder zum innern, bewirkenden Grundwesen. So fehlt der Welt alle Selbstständigkeit, alles Sein. Denn hätte sie wirklich ein Sein oder Wesen, dann würde, da ja Zweck und Macht, ihn zu realisiren, nur dieses Sein oder Wesen selbst ist, durchaus folgen, daß die Welt sich selbst erhalte, und vermittle. Die Welt steht also zu Gott in demselben Verhältnisse, in welchem man sonst die Erscheinungen, das Bewirkte derselben zu ihrem Grunde, zu ihrer Substanz — aber in ihr selbst liegend — denkt. Denn auch die Erscheinungen haben keine Selbstständigkeit, kein Fürsichsein, sondern sind blos das Bewegte, und Bewirkte, sie hängen schlechthin ab von dem Innern oder dem Ansichsein, der Substanz. Ist nun Gott der Erhalter und Vermittler der Welt, dann muß er die bewegende und bestimmende Substanz vertreten, und die ganze Welt steht dann in dem so eben näher bezeichneten Verhältnisse der bloßen Erscheinung, des bloßen Bewirkten zu Gott als dem bewirkenden Grunde. So gestaltet sich demnach die Welt gerade in der Art, wie sie eben von Gott bewegt und gestaltet wird. Sie ist nicht, sondern wird eben, wie Erscheinungen von dem tragenden und erzeugenden Grunde, von Gott beständig hervorgebracht. Alles, was also geschieht, ist Gottes Werk, Gottes That. Dies folgt auch aus dem Begriffe der Erhaltung als einer fortdauernden Schöpfung, als welche sie schon längst mit Recht aufgefaßt wurde. In der That! Hat die Welt an und für sich kein Bestehen, so muß — soll sie anders nicht in das Nichts zurücksinken — beständig das Sein ihr neu mitgetheilt, sie also jeden Augenblick immer wieder erschaffen werden. Alles was ist, bringt daher Gott fortwährend hervor. Was also geschieht, geschieht nur durch ihn. So sehen

wir auch aus demselben Grunde die Scholastiker die Ansicht vertheidigen, wornach Gott allein thätig ist, und jede Mitwirkung der Kreaturen schlechtweg aufgehoben wird.

Dieselbe Auffassung der Erhaltung als einer stets erneuten Schöpfung, wornach das endliche Wesen nicht nur als ein unbestimmt Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit diesen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen beständig von Gott producirt werde, wodurch also Gott Alles, was geschieht, thut und vollbringt — diese Auffassung finden wir denn auch bei Schelling. Und da Gott nur nach seiner Idee (der lex æterna der Scholastiker) also nur nach der Nothwendigkeit seines Wesens handelt, so muß Alles, was geschieht, schlechthin nothwendig sein. So hat z. B. Calvin ganz Recht, wenn er Gott Alles, auch das Böse, thun läßt, und demzufolge von der blöden Unterscheidung zwischen Bewirken und bloßem Zulassen nichts wissen will, vielmehr ausdrücklich erklärt, daß wenn in der Schrift von Verstockung und Verhärtung des menschlichen Herzens die Rede sei, dies durchaus so verstanden werden müsse, daß Gott die Herzen der Menschen verhärte und verstocke. Und zwar thue dies Alles Gott nach ewigen Rathschlüssen. Man sieht also, daß Calvin und Spinoza nur im Rechte sind, wenn sie Alles, was geschieht, durch Gott geschehen lassen, und zwar nach ewigen Ideen oder auf eine schlechthin nothwendige Weise. Denn neben Gott — man mag ihn auffassen, wie man will — ist einmal kein Fürsichsein, keine Unabhängigkeit, oder keine Freiheit — dieses sich in und durch sich selbst Bestimmen — denkbar. Und es ist sehr flach, wenn die Theisten dem Pantheismus gegenüber sich spreißen, als ob nach ihrer Anschauungsweise eine Willensfreiheit möglich wäre. Denn der freie Wille ruht ja nur auf sich, ist dieses aus und durch sich selbst sich Bewegen. Was er thut, thut er nur, wenn und weil er es so will. Der Wille ist ein Leben, eine Welt in sich — diese undurchdringliche Monade. Aller Wille er-

scheint so durchaus als etwas Absolutes, etwas Souveränes, und ist demnach mit Gott ebenso wenig vereinbar, als eine auf sich ruhende, sich selbst vermittelnde und bewegende Welt. Denn der Wille ist ja ebenfalls dieses reine Aufsichruhen, dieses aus und durch sich selbst sich Bewegen und Bestimmen. Gott kann daher unmöglich einen freien Willen erschaffen; denn neben Gott ist ja aller Wille — eben als dieses spröde Fürsichsein, dieses Souveräne und Absolute — durchaus ein Böses, ein Abfall. Und Luther hat deßwegen Recht, wenn er alle Freiheit schlechthin läugnet, den Menschen einen Stein oder Klotz nennt. Denn Alles außer Gott erscheint ja als ein blos Bewegtes, als ein Accidenz, oder ein Thon, der sich formen lassen muß nach Belieben in der Hand des Meisters.

Vorzüglich am Willen wird es klar, was ich bisher von der Erhaltung und Vermittlung gesagt, daß nemlich dann Alles, was geschieht, als ein Thun Gottes erscheine. Aller Wille, wenn er anders wahrhaft Wille, d. h. frei sein soll, muß durchaus seinen Grund in sich selbst haben, nur auf sich ruhen, nur sich selbst bewegen und vermitteln, und alles Einwirken Gottes ist hier schlechthin ausgeschlossen. Denn wenn Gott den Willen erhalten und vermitteln sollte, müßte er ihn dann nicht hervorbringen und selbst bewegen? So durch Gott hervorgebracht und bewegt, wäre er aber nicht mehr Wille des Menschen, sondern Wille Gottes. Wie nun da einen Ausweg finden? Etwa so, daß man sagt, Gott bringe, als der Erhalter, nur den Geist, das Wesen oder das Substrat des Willens, nicht aber diesen selbst hervor? Man bedenke jedoch, daß das Wollen vom Sein nicht getrennt werden kann, daß es ja das Sein, das Wesen ist, welches will. Mit dem Sein muß daher auch der Wille hervorgebracht und bewegt werden. Wenn also Gott Alles außer ihm erhält und vermittelt — und wie wir gesehen, so muß er dies durchaus — dann ist nothwendig alles Wollen von ihm hervorgebracht und bewegt; es ist somit sein Wollen, seine That. Und es erscheint daher vom Standpunkt des

Theismus nur als wahr gesprochen, wenn es irgendwo heißt, daß Gott nicht nur das Vollbringen, sondern auch das Wollen bewirke. Consequent muß demnach der Theismus alle Willensfreiheit schlechthin aufheben. Neben Gott gibt es eben nur absolute Abhängigkeit. Dies ist denn auch die Ansicht Schillings.

Bekanntlich hat man diesem Denker den Vorwurf gemacht, es sei nach seinem System, weil es Gott in die Welt hereinziehe, keine individuelle Selbstständigkeit, keine Freiheit möglich. Darauf antwortet er: gerade die entgegengesetzte Ansicht, wornach Gott über der Welt stehe, mache jegliche Freiheit undenkbar. Doch hören wir ihn selbst. „Die Meisten" — sagt er — „wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten (von der Welt verschiedenen) Wesens im Widerspruche scheinen; z. B. mit der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche ihren Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmamente alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kömmt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte einzelne mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen beständig von Gott producirt werde. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts; denn zöge Gott seine Allmacht nur einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatze der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten,

zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?" — „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott."

Schelling glaubt also, die Freiheit der Welt nur dadurch retten zu können, daß er diese pantheistisch mit Gott identifizirt. Denn was ist Freiheit anders, als das auf sich selbst Ruhen, das aus und durch sich selbst sich Bestimmen und Bewegen? Dies ist aber für die Welt natürlich nur dann möglich, wenn sie den Grund in sich selbst hat; mit andern Worten: wenn sie selbst zum Absoluten oder zur Gottheit erhoben wird, diese also nicht außer der Welt, sondern in ihr, ihr inneres Wesen selbst ist. Allerdings hört dann die Welt auf, ein blos Bewegtes, ein bloßes Accidenz zu sein, denn sie bewegt und bestimmt sich ja dann aus und durch sich selbst. Jedoch stößt man auch so wieder auf unüberwindliche Schwierigkeiten, von denen ich unter andern nur die folgenden herausheben will.

Die so eben dargelegte Ansicht behauptet nemlich, und dies mit vollem Rechte, daß Gott allein bewege und bestimme, daher sie denn auch, wenn die Welt frei sein, d. h. nicht blos bewegt werden, sondern selbst bewegen und bestimmen soll, Gott in die Welt selbst hereinzieht. Diese wird nun dadurch, daß sie den bewegenden Grund in sich selbst hat, allerdings frei, aber nicht in dem gewöhnlichen Sinne, sondern in dem höhern, speculativen, in welchem schon Spinoza die Freiheit begriff, und wornach eben die Nothwendigkeit, oder die ungehemmte Entwicklung der nothwendigen Natur eines Wesens aus sich selbst als die wahre Freiheit erscheint. Und in der That! Wenn Gott allein das Bewegende ist, Alles, was geschieht, also nur von ihm ausgeht, aus ihm folgt, aus Gott aber nichts folgen kann, als was seine Idee, oder die Nothwendigkeit seines Wesens ver-

langt — dann muß eben Alles, was geschieht, mit absoluter Nothwendigkeit geschehen, und Spinoza hat vollkommen Recht, wenn er alle Freiheit schlechthin verwirft. Alles erscheint ja als Gottes nothwendige That. Ist aber dies der Fall, dann muß natürlich auch das Böse von ihm herkommen, oder vielmehr da dies mit dem Begriffe Gottes durchaus widerstreitet, so bleibt nichts anders übrig, als alles Böse schlechthin zu läugnen, etwa so wie es Spinoza that. Ferner muß der Pantheismus doch noch immer Gott und die Welt von einander unterscheiden. Dann fällt aber gerade jener bewegende und bestimmende Grund in Gott; und die Welt als solche ist daher immerhin nur das Bewegte, das bloße Accidenz. Also auch in dieser Beziehung gelingt es dem Pantheismus nicht, die Freiheit der Welt, insofern sie von Gott verschieden ist, mithin der Welt als solcher zu retten. Und von einer Welt kann der Pantheismus gerade doch nur in sofern reden, als er noch etwas von Gott Verschiedenes kennt. Gerade das aber, was nicht Gott ist, erscheint als unfrei. Und so ist es denn klar, daß der Pantheismus nie und nimmermehr von einer Freiheit der Welt sprechen kann, und so Spinoza eben noch immer am Consequentesten und Wahrsten dieses System entwickelt.

Wir kommen also zu dem gleichen Resultate, wir mögen Gott theistisch oder pantheistisch fassen, zu dem Resultate nämlich einer durchgängigen, schlechthinigen Nothwendigkeit. — Und so sehen wir denn, daß z. B. der Augustinische Lehrbegriff von der Gnade, oder die Passivität und der Fatalismus mancher anderer Religionsansichten, größtentheils auch der Reformatoren, nur einfache und wahre Consequenzen des Theismus sind. Der Glaube, daß neben Gott allen Andern nur unbedingte Abhängigkeit übrig bleibe, worauf allein auch alle Religion beruht, dieser Glaube hat denn doch auch einen Gedanken, und vom Standpuncte des Theismus aus betrachtet, auch eine Wahrheit in sich, während in der Freiheit, oder in dem auf sich selbst Ruhen, und aus und

durch sich selbst sich Bewegen und Bestimmen, etwas Souveränes, und Absolutes, mithin nothwendig ein Stolz liegt, der sich mit dem Theismus einmal schlechthin nicht verträgt. Dasselbe gilt aber auch vom Pantheismus. Auch mit diesem System läßt sich jene in sich ruhende Monade des freien Willens nicht vereinigen. Auch hier muß alles Individuelle, alle Spitze der Persönlichkeit oder dieser Stolz der Souveränität, in das Allgemeine, das Unendliche versenkt werden. Das Ich, als dieses Ausschließendes, und Endliche, erscheint hier ebenso als ein zu negirendes, als ein böses, wie das Endliche und Selbstständige überhaupt. Beide Systeme haben daher ein und dasselbe Losungswort: das Aufgeben aller freien Persönlichkeit. Wie verderblich übrigens dieses Abhängigkeitsgefühl, dieser Begriff der göttlichen Gnade, in Hinsicht auf ein freies tüchtiges Staatsleben wirke, brauche ich kaum zu bemerken.

Freilich habe ich schon oben gesagt, daß dieser strengen und ächt theistischen Ansicht einer absoluten Unfreiheit die der Arminianer, denen sich der Pelagianismus nähert, geradezu entgegengesetzt ist, wornach die Erhaltung nur als das Negative des Nichtzerstörens aufgefaßt wurde, so daß denn Gott nach der Schöpfung rein nichts mehr in der Welt wirkt. Doch diese Ansicht ist auf dem Standpuncte des Theismus deßwegen eine unwahre, weil sie ja die Abhängigkeit der Creatur von dem Schöpfer aufhebt, und die Welt zu einem Absoluten, zu dem auf sich selbst Ruhen, aus und durch sich selbst Bestimmen und Vermitteln macht. Es bleibt also nur noch die entgegengesetzte Annahme übrig, welche die Alleinwirksamkeit Gottes behauptet, Alles demnach Gott thun läßt. Wird aber dadurch nicht die menschliche Freiheit vernichtet, und Gott zum Urheber alles Geschehenden, also auch des Nichtigen, des Schlechten, gemacht? Und hebt sich so Gott nicht auf? Und doch kann es consequenter Weise nur diese zwei Ansichten geben. Wenn sich nun Gott, wie wir gesehen, mit keiner von beiden verträgt, so wäre eben

das Einfachste und Nothwendigste gewesen, ihn schlechthin fallen zu lassen. (Dies sollte übrigens aus gleichem Grunde auch der Pantheismus thun.) Man zog es jedoch vor, einen andern Weg einzuschlagen. Man räsonnirte nemlich so: weil sich keine jener entgegengesetzten Ansichten mit Gott vereinbaren läßt, deßwegen müssen sie nothwendig falsch sein. Wir sehen also hier den schon oft gerügten Fehler begehen. Statt nemlich die Möglichkeit Gottes von dieser Frage erst abhängig zu machen, wird vielmehr die Existenz desselben schlechthin vorausgesetzt und nach diesem ungewissen Obensatze alles Andern dann gemodelt. Wäre man hingegen unbefangen und kritisch verfahren, so hätte man nicht nöthig gehabt, zu einer der abgeschmacktesten Theorien, die je die scholasticirende Vernunft ausgeheckt, seine Zuflucht zu nehmen; man hätte eben einfach dem Begriffe Gottes sein Recht widerfahren lassen, wenn er sich einmal mit keiner der beiden obigen Ansichten vertragen konnte. Denn das Ungewisse hängt vom Gewissen ab; gewiß aber ist doch ohne Zweifel entweder die eine oder die andere. Die Welt ruht entweder auf sich selbst, und bewegt und vermittelt sich ebenfalls aus und durch sich selbst, oder aber sie hat ihren Grund nicht in sich, sondern in Gott, und wird demnach von diesem erhalten und bewegt. Ein Drittes, ein Mittelding kann es nicht geben. Einer dieser Fälle ist gewiß, und deßwegon wäre es vernünftig gewesen, den Begriff Gottes, wenn er sich einmal mit keinem derselben vereinbaren läßt, eben schlechthin fallen zu lassen. Dann wäre man besonnen und logisch verfahren und hätte das Ungewisse vom Gewissen abhängig gemacht. Statt dessen aber nahm man das Ungewisse, die Existenz Gottes als durchaus gewiß an, und formte darnach das Andere. Und so mußte man nothwendig zu einer Theorie kommen, wobei sich das Juste-milieu wieder einmal so recht in seinem vollen Glanze zeigt, ich meine die Theorie der sogenannten relativen Selbstständigkeit der Welt, die Theorie also, welche das Thun, die Wirksamkeit zwischen

Gott und der Creatur theilt. Es sollte demnach theilweise die Creatur, theilweise Gott bestimmend und wirksam sein. Doch wohin wir auch schauen, begegnen wir nur Ungereimtheiten, und nirgends wohl tritt das Abgeschmackte derlei vermittelnder Ansichten schlagender hervor als gerade hier. Die Creatur soll also nur eine relative Freiheit haben, d. h. sich nur theilweise bestimmen. Dies gibt jedoch schlechthin keinen Sinn. Entweder bestimmt sie sich selbst, oder wird bestimmt. Ein halbes oder nur theilweises sich selbst Bestimmen ist ein Unding. Wir haben gehört, daß die Welt nur dann sich selbst zu bestimmen, auf sich selbst zu ruhen oder selbstständig zu sein vermöge, wenn der Grund oder die Substanz in ihr selbst liege, sie also causa sui sei. Sollte nun die Creatur nur relativ frei und unabhängig sein oder nur theilweise sich selbst bewegen und bestimmen, dann müßte sie nothwendig den Grund oder die Substanz theilweise in sich, theilweise in Gott haben. Ein offenbarer Widersinn! Zudem, wenn die Welt, sofern sie absolut von Gott unabhängig, also absolut auf sich selbst ruhen und aus und durch sich selbst sich bestimmen und vermitteln wollte, wenn die Welt, so aufgefaßt, durchaus als ein von Gott Abgefallenes, als ein Böses angesehen werden müßte — wäre es dann schon genug, wenn sie sich nur theilweise selbst bestimmte und bewegte oder nur relativ frei wäre? Gewiß nicht! Denn dadurch wäre sie höchstens nur zum Theil abgefallen, zum Theil böse, also doch noch immer abgefallen, noch immer böse und dies sollte der normale, der von Gott herrührende Zustand sein? Ferner! wenn der Mensch aus sich allein nicht zu wirken oder sich zu bestimmen vermag, sondern nothwendig der göttlichen Mitwirkung bedarf, dann muß diese nicht nur auf die guten, sondern auch auf die schlechten Handlungen ausgedehnt werden. Dies ist so wahr, daß selbst die Theisten oder Supernaturalisten es zuzugeben genöthigt sind; nur suchen sie sich dann auf eine andere Art aus der Verlegenheit zu helfen, die aber so abgeschmackt ist, daß ich sie nicht einmal berühren

will. Weiter habe ich schon oben gezeigt, daß mit dem Sein der Welt auch ihr Zweck und die Macht dazu, also die Selbstvermittlung und Selbstbestimmung gegeben sei. Will man nur der Creatur ein nur theilweises Selbstbestimmen oder Wirkenkönnen zuschreiben, denn müßte ihr nothwendig auch nur ein theilweises Sein zukommen. So hinge aber die Welt in der Schwebe zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Können und Nichtkönnen. Jene Ansicht, wornach Gott allein Alles wirkt, hat, als auf einem Princip beruhend, doch wenigstens auch einen Sinn, während dieses Juste-milieu, dieses Zwitterding, die Abgeschmacktheit selbst ist. Denn was soll eine halbe Freiheit, eine halbe Selbstständigkeit denn auch heißen! Da Gott nicht Alles thun, sondern auch die Creatur mitwirken soll, so müßte diese doch, soweit sie mitwirkt, sich selbst bestimmen, oder selbst thätig sein, d. h. nicht von Gott bestimmt werden; denn sonst thäte ja Gott Alles und die Creatur nichts. Und so hätten wir denn doch immer ein von Gott unabhängiges Thun und Sichselbstbestimmen der Creatur, mithin eine absolute, keine blos relative Freiheit und Selbstständigkeit. Endlich wie steht es denn mit der ersten Regung des creatürlichen Willens und Wirkens? Doch ich will die Einwände gegen die fade Theorie nicht weiter fortsetzen; ich glaube, sie characterisire sich schon durch sich selbst.

Bisher habe ich die Erhaltung und Vermittlung mehr vom Standpunkte des Theismus aus betrachtet. Man sieht aber leicht, wie nahe es liegt, durch dieselben zum Pantheismus fortgetrieben zu werden. In der That! Ist die Welt nicht dieses auf sich selbst Ruhen, dieses aus und durch sich selbst sich Bewegen, so sinkt sie eben nothwendig zu einem blos Bewegten, zu einem Accidenz der Gottheit herab; wie denn auch schon Leibnitz vollkommen richtig urtheilt, daß, wenn die Substanzen (den Monaden als Elementarbestandtheilen der Welt) eigene Kraft, und eigenes Wirken abgesprochen werde, man alles Geschaffene in bloße Modifi-

cationen Gottes verwandle, und so den Spinozismus anerkenne. Aber ebenso wohl mußte Leibnitz auch den Widerspruch einsehen, der zwischen einer sich selbst erhaltenden und vermittelnden Welt und zwischen Gott eintritt; daher er denn auch wieder die Erhaltung als eine fortgesetzte Schöpfung vertheidigt, überhaupt so hin und her schwankt, daß man nicht ohne alles Unrecht die Einheit des Princips in seinem Systeme vermißt und auch Pantheismus schon darin gefunden. Dieser Uebergang vom Theismus zum Pantheismus ist ein ganz natürlicher. Denn wenn Gott alles erhält, bewirkt und vermittelt, dann bedarf es doch nur noch eines kleinen Schrittes, um die Gottheit zur innern Kraft und Substanz der Dinge selbst zu machen. Und dieser Schritt wird sogar nothwendig, wenn man bedenkt, daß eine Erhaltung und Vermittlung durch den bloßen Wink und Willen, wie es der Theismus lehrt und lehren muß, einmal durchaus als etwas Unbegreifliches erscheint. So bleibt also nichts übrig, als Gott selbst zum Sein und Wesen der Welt zu machen. Dann allein ist er im Stande, auf ganz natürlichem Wege die Dinge zu erhalten und zu vermitteln. So erhält und bewegt er unsern Willen, und Gedanken, weil er selbst dieser Wille, und dieses Denken ist. Wir haben also hier ganz dasselbe, wie bei der Schöpfung. Auch diese führte aus demselben Grunde, weil ein Werden aus Nichts oder auf bloßen Wink und Willen hin schlechthin undenkbar ist, zum System des Pantheismus.

Uebrigens ist man in Bezug auf die Erhaltung und Vermittlung auch mit dieser pantheistischen Ansicht in neuester Zeit nicht so recht in's Reine gekommen. Man hat sich nemlich die Frage aufgeworfen, was denn als das Object der göttlichen Erhaltung und Vermittlung, also überhaupt der göttlichen Einwirkung und Thätigkeit erscheine? Und die Antwort lautete: das Allgemeine. Und zwar deßwegen, weil ja Gott selbst das Allgemeine ist. Damit tritt aber nothwendig ein Dualismus ein, nemlich zwischen dem Besondern

und Allgemeinen, welche beide ganz unvermittelt aus einander stehen. Denn wenn Gott nur auf das Allgemeine erhaltend und vermittelnd einwirken soll, muß dann das Besondere, wenn es existiren will, nicht sich selbst erhalten und vermitteln? Und setzt dies nicht einen eigenen Grund, eine eigene Substanz im Besondern voraus? Gewiß! Und der Dualismus ist unvermeidlich. Das ist aber eben eine der schwachen Seiten des Pantheismus, daß in ihm der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen, oder dem Allgemeinen und Besondern gar nicht vermittelt ist, wie sich dies uns in den mannigfachsten Formen gezeigt. Und dieser Alles zerreißende Dualismus muß den Pantheismus ebenso sehr aus einander sprengen, als den Theismus, wie überhaupt jedes System, das ein Unendliches festhält. Denn zwischen diesem und dem Endlichen gibt es einmal durchaus keinen Uebergang, keine Vermittlung.

Um jedoch wieder auf den eigentlichen Gegenstand zurückzukommen, so ist es unwahr, das Allgemeine und Besondere so ganz unvermittelt und abstract aus einander liegen zu lassen. Denn das Allgemeine hat ja kein Sein für sich, vielmehr lebt es nur im Besondern; und diese beiden sind nicht von einander zu trennen. Mit der Einwirkung auf das Allgemeine wirkt also Gott auch auf das Besondere. Wie aber Gott nur dadurch das Allgemeine erhält und vermittelt, daß er dieses selbst ist, so müßte Gott, wenn er auch das Besondere erhalten und vermitteln soll — dieses Besondere ebenfalls sein. Dies kann der Pantheismus, ohne seinen Gott dadurch aufzuheben, freilich nicht zugeben. Und doch muß man consequenter Weise nothwendig dahin kommen. Denn wie könnte auch das Besondere aus dem Allgemeinen hervorgehen, wenn dieses nicht an sich schon ein Besonderes wäre? Es gibt in Wahrheit eben nur Besonderes mit allgemeinen Bestimmungen. Weil nun nichts Allgemeines existiren kann, ohne zugleich auch ein Besonderes zu sein, so hat es schlechthin keinen Sinn, wenn der Pantheismus sagt,

Gott sei das Allgemeine. Denn da das Allgemeine ja nur eine Bestimmung des Besondern ist, so muß es nothwendig auch zugleich das Besondere sein. Damit löst sich aber natürlich der pantheistische Gott von selbst auf.

So wäre es denn klar, daß alle Erhaltung und Vermittlung der Welt mit Gott durchaus als unvereinbar erscheint.

Ich habe schon oben gesagt: was die Welt soll, das muß sie auch können. Und dies gibt dann den Uebergang zur göttlichen Gerechtigkeit, wodurch die Lehre von der Erhaltung und Vermittlung erst ihre Vollendung bekömmt.

Unter Gerechtigkeit Gottes verstehe ich sein ewiges, nothwendiges Gesetz; und Gott handelt gerecht, wenn er nach diesem Gesetze handelt. Anderseits faßt man die göttliche Gerechtigkeit auch auf als die sich realisirende Heiligkeit. Damit wäre denn wieder der Wille im Spiel. Doch ich habe schon gezeigt, daß dieser in der Nothwendigkeit schlechthin aufgeht. Dasselbe gilt auch von der Liebe, die denn der nemlichen Dialectik, wie der Wille, unterliegt.

Es ist nun zu zeigen, daß die Erhaltung und Vermittlung der Welt sich auch mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht vertrage. Dies suche ich auf folgende Weise zu begründen. Daß die Welt auf dem Standpunkte des Theismus als die Realisirung einer göttlichen Idee angesehen werden muß, ist eine ausgemachte Sache. Wie also die Welt, so auch die Idee. Denn diese ist ja nur der Begriff, das Musterbild der Welt. Ist nun die Welt, weil nicht auf ihrem eigenen Grunde ruhend, an sich oder ihrem innersten Wesen nach ein Hinfälliges, ein Nichtiges, dann muß sie auch in das Nichts versinken, muß auch vergehen, und zwar aus folgenden Gründen. Zwischen Gott und der Weltidee kann nemlich nur ein Verhältniß der Nothwendigkeit stattfinden; mit andern Worten: die Weltidee muß durchaus als eine nothwendige Folge aus dem göttlichen Wesen begriffen werden. Ist nun die Welt in sich nichtig oder hinfällig, dann muß natürlich ihr Begriff oder ihre Idee dasselbe besagen. Was

aber aus Gott folgt, das soll doch sein. Nun ist aber der Begriff, den Gott in der aus seinem Wesen folgenden Idee von der Welt hat, ein solcher, der besagt, daß diese an sich nichtig und nicht im Stande sei, Existenz in ihrem Begriffe schon unmittelbar einzuschließen, in und durch sich selbst zu sein oder ihren Grund in sich selbst zu haben. Daraus folgt denn unwidersprechlich, daß die Welt gar nicht von Gott herrühren kann. Denn wenn sie an sich oder ihrem aus Gott nothwendig folgenden Begriffe nach ein Nichtiges ist, dann soll sie nicht sein und kann darum auch nicht sein. Denn könnte das Gegentheil gedacht werden, d. h. sollte die Welt sein, dann wäre sie ebenso nothwendig, wie alles Andere, was in Gott ein Sollen ist, oder was seine Idee, sein Wesen verlangt. Damit kann sich aber der Theismus einmal durchaus nicht vertragen. Kurz, die aus dem göttlichen Wesen folgende Weltidee kann nur eine solche sein, die besagt, daß die Welt nicht nothwendig, d. h. daß mit ihrem Begriffe nicht schon zugleich die Existenz, das Sein, gegeben sei. Aus diesem Grunde kann nun die Existenz auch nicht von Seiten der Liebe hinzukommen; denn die Existenz folgt ja, wie so eben gezeigt, nicht aus dem göttlichen Wesen, und Gott müßte daher durchaus in Widerspruch mit sich selbst gerathen, wenn seine Liebe etwas bewirkte, was nicht in seiner Idee liegt, oder was dem göttlichen Wesen nach nicht sein soll. Kann also die Liebe dem, was den Grund nicht in sich selbst hat, oder dessen Existenz nicht nothwendig ist, diese seine Existenz nicht geben, dann vermag sie natürlich dasselbe an sich Nichtige auch nicht zu erhalten. Sie müßte ja ebenfalls ein Sein, eine Existenz verleihen, die aus dem göttlichen Wesen nicht folgt. Gott aber kann nichts thun, was aus seinem Wesen nicht folgt, da er ja nur nach seiner Idee zu handeln vermag.

Hierbei zeigt sich denn klar, daß die Liebe in dem göttlichen Wesen oder Gesetze ebenso aufgeht, und neben diesem ebenso wenig Raum finden kann, als der Wille neben der

Nothwendigkeit. Beide, der Wille und die Liebe zeigen sich als gleich unnütz, indem sie einerseits doch nichts gegen das Wesen oder die Idee zu thun vermögen, anderseits aber das immerhin geschehen muß, was dieses Wesen oder diese Idee verlangt; sie erweisen sich somit als völlig überflüssig; und es ist darum nothwendig, daß man sie fallen läßt. Es ist also wahr, was ich oben gesagt, daß beide derselben Dialectik erliegen. Auch von dieser Seite zeigt sich demnach die Unzulänglichkeit der Liebe in Gott.

Doch kehren wir zu der Gerechtigkeit zurück. Diese haben wir oben als das Gesetz oder das Wesen Gottes selbst aufgefaßt. Da nun, wie so eben gezeigt, aus diesem weder folgt, daß die Welt hervorgebracht, noch auch daß sie erhalten werde, so will dies nichts anders heißen, als daß nach der göttlichen Gerechtigkeit eben keine Welt existiren könne. In der That! Es ist ja die Gerechtigkeit, die jedes Ding so behandelt, wie es der Wahrheit nach ist, d. h. eben nach Recht behandelt. Jedes Wesen hat nur so viel Recht, als es ist. Daß das Nichts nichts werde, und das Hinfällige, Nichtige in's Nichts zurückgehe, ist somit nur Recht. Jedem das Seine. Daraus folgt denn, daß die Welt, wenn sie den Grund nicht in sich selbst hat, von Rechts wegen weder werden, noch auch bestehen könne. Das Wesen, das nicht durch sich selbst zu sein vermag, hat auch kein Recht zu sein. Die an sich nichtige Welt muß also vergehen, sie hat kein Recht, erhalten zu werden. Wie die göttliche Gerechtigkeit das Wesen Gottes selbst ist, so ist die Gerechtigkeit der Welt oder der Dinge nur ihr Wesen, ihre Wahrheit selbst; und gerecht ist also, was aus den Dingen selbst folgt. Natürlich! Denn diese sind ja ihrem Wesen nach von Gott selbst bestimmt; sie folgen ihrem Begriffe oder ihrer Idee nach aus Gott selbst. Was aber aus Gott folgt, ist gerecht. Ist nun der Begriff der Dinge der, daß sie an sich nichtig sind, so ist nichts gerechter, als wenn sie vergehen. Oder überhaupt gesprochen — der Begriff, das

Wesen der Dinge ist ihr Recht. Auch folgt aus dem so eben Entwickelten klar, daß im tiefsten Grunde die Gerechtigkeit oder das Recht der Dinge Eins sei mit der Gerechtigkeit Gottes. Dieser muß daher die Dinge so behandeln, wie es ihr Wesen verlangt. Hat also die Welt keine Macht in sich, zu bestehen, dann soll und kann sie auch nicht nach der Gerechtigkeit Gottes bestehen. Und es ist somit wahr, daß jedes Ding nur so viel Recht hat, als Macht. Und so wäre es denn entschieden, daß nach der göttlichen Gerechtigkeit die Welt unmöglich existiren kann. Dies will aber eben heißen: wenn Gott, so kann keine Welt sein. Und das ist es ja, was ich schon oft gezeigt, daß nemlich Gott und die Welt sich nicht mit einander vertragen, daß sie sich ausschließen, oder daß von Gott zur Welt kein Uebergang möglich ist. Diese Wahrheit, daß aus dem göttlichen Wesen nichts folgt, wird uns denn auch noch fernerhin begegnen.

Ist aber die Welt nun dennoch, dann muß sich nothwendig der Gottesbegriff aufheben. Die Welt muß demnach ihren Grund in sich selbst haben, oder auf sich selbst beruhen, und durch sich selbst sich vermitteln. Zu diesem Resultate führt denn auch das, was man Gerechtigkeit Gottes im engern und bestimmtern Sinne nennt; ich meine diejenige Eigenschaft Gottes, wornach er das Gute belohnen und das Böse bestrafen soll. Und so habe ich denn noch kurz von Gott als Vergelter — wie man es heißt — zu sprechen.

Wenn an den Menschen allein die Forderung des sittlichen Handelns gestellt wird, so geschieht es natürlich deßwegen, weil nur in ihm das sittliche Princip lebt. Im Thiere hat die wilde und blinde Natur noch Alles verschlungen, und erst im Menschen bricht die Sonne des moralischen Princips hervor; erst in ihm kömmt die Macht des Ethos zum Durchbruche. Wie also das Thier gar nicht sittlich handeln *soll*, eben weil es nicht kann, nicht das Vermögen dazu in sich trägt — ebenso soll auch der Mensch nur soweit sittlich handeln, als er kann, d. h. die Forderung, Gutes

und Schönes zu thun, richtet sich in Bezug auf den Umfang oder Grad nach der mehr oder weniger großen Ausbildung und Vorherrschung des sittlich guten Princips. Je mehr also in einem Menschen die substanzielle Macht des Ethos lebendig ist, um so höher sind an diesen dann die sittlichen Anforderungen zu stellen. Natürlich! ich soll ja nur das, was ich kann; mehr zu verlangen, wäre ungerecht. Dieses Können bestimmt sich aber nach dem größern oder geringern Grade, in dem jene substanzielle Macht des Sittlichguten in dem Menschen vorhanden ist; so daß man also nicht an Alle dieselben Forderungen machen kann. Denn die Natur hat eben den Menschen die moralische Kraft verschieden ausgetheilt, und nach dieser Verschiedenheit richtet sich denn auch das Sollen. Also jeder soll nur soviel Gutes thun, als er in Folge des in ihm lebenden und treibenden Ethos thun kann. Die Selbstbejahung dieser sittlichen Macht ist aber das Gewissen, welches nur als das moralische Princip im Menschen selbst erscheint, und gerade in dem Grade lebhaft und energisch ist, in welchem die Macht des Ethos vorhanden ist. Wie äußert sich aber das Gewissen? Belohnend und strafend, d. h. Lust und Schmerz bereitend, je nach der Natur und Beschaffenheit der That oder meines sittlichen Verhaltens überhaupt. Ist nun das Sollen von dem Grade bedingt, in dem sich sowohl die Anlage als auch die Ausbildung und Entwicklung des sittlichen Princips befindet, so ist klar, daß die Folgen unserer Handlungen allein im Bereiche des Gewissens oder unserer eigenen Brust vor sich gehen. Denn ich soll ja nur, was ich in Folge der Macht des lebendigen Ethos in mir kann, und da nun das Gewissen gerade soweit sich erstreckt, als diese substanzielle treibende Macht des sittlichen Princips, oder diese eigentlich nur selbst ist, und da dasselbe wirklich ein unser moralisches Verhalten richtendes und je nach dessen Natur Schmerz oder Lust verhängendes Wesen ist, so folgt klar, daß das Gewissen schon ganz adæquat dem, was ich soll, also durchaus gerecht richtet,

und es daher keines andern Richters mehr bedarf. So hebt sich daher die Gerechtigkeit Gottes als eines „Vergelters“ zum Gewissen des Menschen selbst auf. Wozu nun außer diesem noch einen andern Richter annehmen? Schon oben haben wir das Wesen oder die Dialektik der Dinge selbst für das Gerechte erklärt. Und so ist gerecht richten, nur das über eine Sache bestimmen oder verhängen, was aus ihr selbst sich ergibt, oder wozu sie sich selbst entwickelt. Die innere Dialektik der Dinge ist daher ihr wahres und somit ihr einziges Gericht. Es gibt kein anderes, und kann kein anderes mehr geben. Ein solches würde sich nicht nur als überflüssig, und zwecklos, sondern sogar als ungerecht erweisen. Und so ist denn auch in dieser Beziehung alle vermittelnde Einwirkung Gottes schlechthin ausgeschlossen. Demnach hat sich auch hier wieder gezeigt, was sich aus andern Gründen uns schon gegeben, daß nemlich die Welt in sich selbst sich verläuft, und vermittelt und keiner weitern Nachhilfe bedarf, was aber wiederum zu dem auf sich selbst Ruhen, dem in sich selbst Gegründetsein der Welt führt.

Zu diesem Resultate des sich selbst Tragens und aus und durch sich selbst sich Bewegens gelangt man endlich auch auf dem Wege der Naturwissenschaft. Die Astronomie hat nemlich die Gesetze und Kräfte gefunden, welche die Himmelskörper im Weltraum halten und tragen und zwar liegen diese Kräfte in den Körpern selbst, so daß es die letztern selbst sind, die sich halten und tragen. Wir haben aber schon oben gesehen, daß Gott die Welt unmöglich hätte so erschaffen können, daß sie sich selbst erhält und bewegt, wie dieses sich selbst Bewegen die Astronomen eben aus den Himmelskörpern selbst erklären und deduciren, so daß die Theorie der Betrachtung sogar voraneilen kann. Zu diesem auf sich selbst Ruhen und in sich selbst Gegründetsein der Welt führt die Naturwissenschaft auch noch in anderer Beziehung, wovon ich jedoch noch später sprechen werde. Und es ist ganz wahr, daß alle consequente Naturforschung auf den

Pantheismus oder Atheismus kommen muß. Ein solches Moment ist ihr ganz wesentlich.

Hiermit will ich denn den Kreis der sogenannten göttlichen Eigenschaften beschließen. Es wäre nur noch die Allgegenwart zur Besprechung übrig. Doch darüber mag das über die Unendlichkeit Gesagte entscheiden. Ueberhaupt ist diese Eigenschaft noch weniger, als jede andere haltbar. Denn wie vermag Gott allgegenwärtig zu sein, wenn er nicht Alles unmittelbar selbst ist? Was er eben nicht ist, davon wird er ausgeschlossen; oder soweit das Wesen dessen geht, was er nicht ist, soweit ist er eben da nicht. Und alle Phrasen und Deklamationen, wie etwa die, daß Gott Alles durchdringe, und so in Allem gegenwärtig sei, sind nichts als ein vager, unbestimmter Nebel. Denn wenn er auch Alles durchdringt, aber nicht Alles unmittelbar auch ist, dann ist er eben da nicht, wo dasjenige sich befindet, das er nicht selbst auch ist; und von Allgegenwart ist dann keine Rede. Und diese von selbst in die Augen springende Unhaltbarkeit ist es auch, warum ich so schnell über diese „Eigenschaft" hinweggehe.

Man hat gesagt, die Allgegenwart Gottes habe nur, pantheistisch aufgefaßt, einen Sinn, und führe somit durchaus zum Pantheismus. Ich muß dies läugnen. Denn als was wird der pantheistische Gott begriffen? Als das Allgemeine, Nothwendige, Ewige und Wesentliche des Alls. Wenn aber er nur dies, nicht auch das Zufällige, Unvollkommene und Endliche ist, wie kann er dann allgegenwärtig genannt werden? Was er nicht selbst ist, an dem hat er eben seine Grenze, sein Ende, und ist daher in demselben auch nicht gegenwärtig. Um dieses zu sein, muß er eben schlechthin Alles sein. Der Pantheismus hat mit Recht gesagt, Gott müsse, wenn seine Allgegenwart einen Sinn haben soll, auch die Welt sein. Aber offenbar ist er in einer halben Dialektik stecken geblieben. Denn wenn sein Gott nur das Allgemeine, Nothwendige und Wesentliche der Welt sein soll, nicht aber auch

das Andere, dann ist er ja ebenso wenig gegenwärtig, als nach der theistischen Auffassung, wenn er nach dieser nicht auch die Welt ist. Der Pantheismus widerspricht sich hier durchaus selbst. Er gibt doch zu, daß Gott das selbst sein müsse, worin er gegenwärtig sein soll, deswegen er eben auch als die Welt selbst aufgefaßt wird. Wenn nun Gott nicht auch das Zufällige, Schlechte und Unvollkommene ist, dann erscheint er eben nach derselben Dialektik nicht allgegenwärtig. Freilich würde sich der Pantheismus schlechthin aufheben, wenn er behauptete, sein Gott sei auch das Zufällige und Schlechte; und doch muß er dies behaupten, wenn sein Gott ein allgegenwärtiger oder ein unendlicher sein soll. Denn zu sagen, das Zufällige, Schlechte habe eigentlich gar kein Sein, hilft offenbar nichts. Unterdessen ist es doch da, obgleich der Pantheismus nicht erklären kann, wie dieses Materielle, Zufällige und Schlechte aus Gott hervorgehen könne, wenn dieser nur das Nothwendige, Ewige oder nur Geist sein soll. Der Pantheismus steckt also noch immer in einem Dualismus, einem Unvermitteltsein. Weil nun Gott, wenn er wahrhaft gegenwärtig sein soll, auch das Endliche, Schlechte und Unvollkommene überhaupt sein müßte, und auf solche Weise sich natürlich aufhebt, so ist klar, daß die Allgegenwart, wenn sie mehr als eine poetische Phrase sein soll, nicht zum Pantheismus, sondern vielmehr zur schlechthinigen Auflösung jedes Gottesbegriffs führen muß.

Wenn nun aber auch nicht Eine der göttlichen Eigenschaften vor der Kritik zu bestehen vermag, was ist dann Gott anders, als ein leeres, eitles Ding, ein Nichts? Ich habe auch schon im ersten Kapitel gezeigt, daß alle Bestimmungen oder Unterschiede in Gott durchaus unzulässig sind. Und was ich dort im Allgemeinen oder in abstracto bewiesen, nemlich aus dem Begriffe der Bestimmungen und Unterschiede, das hat sich durch die ganze bisherige Kritik bei jeder Eigenschaft oder Bestimmung einzeln und in concreto bestätigt. Als eigenschafts- oder bestimmungslos ist also Gott das ganz

abstracte, nichtige Sein — gerade so, wie ihn alle im ersten Kapitel angeführten Denker aufgefaßt. Auch Schleiermacher hat bekanntlich die Eigenschaften in Gott geläugnet; sie waren ihm nichts, was das Besondere im göttlichen Wesen bezeichnete, sondern nur Beziehungen der Welt auf Gott als ihre oberste Einheit. Daß also Schleiermacher von göttlichen Eigenschaften nichts wissen wollte, ist nach allem Bisherigen nicht zu verwundern. Aber das ist zu verwundern, wie er an diesem bestimmungslosen, leeren Sein, diesem wahren Nichts, als seinem Gotte, noch festhalten konnte, und nicht frischweg und offen zum Atheismus überging.

Damit wollen wir denn diese mehr abstrakte Sphäre verlassen und uns zu concreteren Verhältnissen wenden; und zwar kommen wir nun an das Verhältniß der Welt zu Gott im Allgemeinen.

Sechstes Kapitel.

Vom Verhältniß der Welt zu Gott im Allgemeinen.

Ich habe bisher nachzuweisen gesucht, daß es unmöglich sei, von Gott einen Uebergang zur Welt zu finden, daß beide sich schlechthin ausschließen, die Welt somit nicht von Gott herkommen könne. Und zwar hat sich uns dies Resultat bisher mehr aus dem Begriffe Gottes selbst ergeben. Jetzt habe ich vor, denselben Schluß aus der Betrachtung der Welt zu ziehen. Aber schon im vorigen Kapitel haben wir die Unverträglichkeit der Welt mit Gott aus dieser selbst gefunden, indem ja die Naturwissenschaft nachweist, daß die

Welt sich durch ihre eigenen Kräfte und Gesetze hält und trägt, was sie offenbar nur dann kann, wenn sie den Grund in sich selbst hat, also absolut ist. Wie demnach kein Uebergang von Gott zur Welt, so ist auch keiner von der Welt zu Gott zu finden; oder wie sich von Gott keine Welt, so läßt sich umgekehrt von der Welt auch keinen Gott herleiten und begründen. Die weitere Untersuchung geht also dahin, ob denn dasselbe Resultat — daß nemlich die Welt Gott ausschließe — sich auch aus der fernern Betrachtung der Beschaffenheit der Welt ergebe. Und zwar werden wir dabei immer von den abstraktern Beziehungen zu den concretern fortschreiten. Das allgemeinste abstrakteste Verhältniß der Welt zu Gott möchte wohl das im vorigen Kapitel betrachtete sein — das Verhältniß der Erhaltung und Vermittlung. Etwas schon Bestimmteres wird es sein, wenn wir nach dem Verhältniß der Welt zu Gott insofern fragen, als sich dieses in der Beschaffenheit und den Beziehungen der Himmelskörper zu einander darstellt. Natürlich wird, wenn die Welt von Gott herkommen soll, der Zweckbegriff den Hauptgesichtspunkt abgeben. Dieser Zweck, warum Gott allein etwas erschaffen haben könnte, kann kein anderer sein, als die bewußte Vernunft — die Ebenbildlichkeit Gottes. Man sieht leicht, daß sich unwillkührlich die Frage näher so gestaltet, ob sich nun wirklich auf den andern Weltkörpern außer der Erde auch vernünftige Wesen finden? Denn davon hängt — wie wir sehen werden — es in der That ab, ob die Welt von Gott herkommen könne, oder ein vollkommenes Wesen sie erschaffen habe. Weil aber die Geister, je vollkommener sie sind, eine desto vollkommenere oder ausgebildetere äußere Natur als Bedingung ihrer Existenz voraussetzen, so wird die Frage sich noch näher dahin gestalten, welches denn der vollkommenste Himmelskörper sei? Hiebei stütze ich mich auf die Beobachtungen und Systeme der berühmtesten Astronomen.

Die tiefste Stufe der Ausbildung nehmen wohl die sogenannten Nebelmassen oder Nebelsterne ein. Das

Eigenthümliche an den Nebelmassen ist die Erscheinung, daß die darin eingeschlossenen Sterne sich zuweilen von einander ablösen, sich nach und nach verdichten und einen einzigen Stern bilden, wie wir an der Nebelmasse im Orion ein solches Beispiel haben. Man sollte meinen, sie wären sämmtlich nur Anhäufungen einer neblichten Materie, welche in allen Theilen des Himmels ausgebreitet, und deren Verdichtung nicht überall in gleichem Grade zugenommen hat. Durch die Dauer der Jahrhunderte concentrirt sich diese anfänglich sehr lockere Masse an einigen Punkten, und auf diese Art bilden sich die Kerne der Sterne, welche einst daraus hervorgehen sollen. Diese Hypothese erklärt auf die einfachste Art die vielen Abstufungen, welche die Nebelmassen nach Maßgabe ihrer Verdichtung, zu der sie gelangt sind, darbieten, und die Veränderungen, die man an einigen unter ihnen bemerkt hat. Man findet in diesem Umstande auch eine annehmbare Ursache der Ungleichheit, welche die Vertheilung der Nebelmassen und Sterne an dem Himmelsraume erkennen läßt, weil die Nebelmassen nur dort ihre Plätze einnehmen, wo die Sterne seltener werden. Einige dieser Nebelsterne reflectiren nur ein schwaches, und beinahe gleichförmiges Licht, sie sind nur eine neblichte Materie und sehen fast zerflossen aus. Andere zeigen schon einen etwas dichtern Stoff, der sich um einen glänzenden Kern lagert; endlich trennen sich die Atmosphären eines jeden Kerns, und zeigen eine noch größere Verdichtung. Diese verschiedenen Arten, welche den Uebergang vom Neblichten zum Festern darstellen, haben verschiedene Klassificationen derselben nothwendig gemacht. Dies ist die Ansicht Herschels, der sich eigens mit diesen Nebelmassen und Nebelsternen beschäftigt.

Wir haben also hier Weltkörper vor uns, die noch ganz flüssig und ätherisch, in denen also das Licht noch allzu einseitig vorherrscht. Dies gilt denn mehr oder weniger auch von den sogenannten Fixsternen, in denen ebenfalls das Flüssige, Aetherische noch allzusehr vorwiegt, während das

Moment des Festen, Consistenten, ihnen mehr oder weniger abgeht. So bemerken wir bei diesen Sternen große Veränderungen sowohl in Ansehung ihrer Größe, Gestalt, als auch ihres Lichtes. In dieser Hinsicht haben sie Aehnlichkeit mit den Kometen, die sich ebenfalls ausdehnen und zusammenziehen, die aber auch noch locker und flüssig sind. Aus diesem Grunde ist es denn auch kein Wunder, wenn man Sterne vergehen und dann wieder entstehen sieht. Wegen ihres noch ganz Flüssigseins lösen sie sich eben in den im Weltraume befindlichen Aetherstoff auf, aus dem sie sich dann auch wieder bilden. Daß diese Sterne wirklich aus einem solchen lockern, ätherischen Lichtstoffe bestehen, möchte auch daraus geschlossen werden können, daß ihnen alle Bewegung fehlt, oder doch jedenfalls nur in einem äußerst geringen Grade zukömmt. Denn die Bewegung beruht allein auf den Gesetzen der Schwere, diese selbst ist aber wiederum von der Dichtheit oder der Masse bedingt. Vielleicht mag auch das als Grund für das Aetherische dieser Sterne angeführt werden können, daß sie nicht den geringsten Einfluß auf das Planetensystem ausüben; oder sollte dies auch der Fall sein, so wird diese Einwirkung wahrscheinlich unabschätzbar sein, so daß Millionen Jahre verfließen können, bis ihr Einfluß sich bemerkbar machen wird.

Diese so eben angeführte Erscheinung des Vergehens und Entstehens dieser Sterne kann man mit einer andern, auf der tiefsten Stufe des Thierreiches vorkommenden, vergleichen; ich meine die Erscheinung, wornach ganze Arten und Gattungen oft völlig verschwinden, und dann sich wieder neu bilden.

Gehen wir nun einen Schritt weiter, so begegnen uns Sterne, die schon bestimmter und fester sind, und sich denn auch bewegen. Doch ist diese Bewegung noch eine sehr unvollkommene. So bewegt sich z. B. von den Doppelsternen einer um den andern — gewiß ein geistloses Verhältniß; oder aber es wandern mehrere in Gruppen um einen leeren

Raum. Endlich kreisen dann noch drei, vier, ja sogar sechszehn mit einander um einen Hauptstern. Natürlich ist diese Bewegung unvollkommener als z. B. die der Planeten, welche sich selbstständig, jeder für sich, in verschiedenen Zeiten und Bahnen um die Sonne wälzen, also ein ganz concretes Verhältniß begründen; es sind hier Unterschiede in der Einheit, was immer zur Vollkommenheit eines Verhältnisses erfordert wird. Jene Sterne sind aber gerade deßwegen nicht so selbstständig, so in sich ruhend, weil sie keinen Schwerpunkt in sich selbst haben, der aber wiederum auf die Dichtheit oder das Massenhafte der Himmelskörper zurückzuführen ist. Dieser Schwerpunkt in sich fehlt denn auch mehr oder weniger den Cometen; daher sie bald da-, bald dorthin gerissen werden, überhaupt viele Unregelmäßigkeiten und Schwankungen in ihrer Bahn aufzeigen; und zwar fehlt er ihnen aus demselben Grunde, weil nemlich auch sie noch sehr ätherisch, fein und dunstig sind.

Dennoch sind die Cometen wohl noch entwickelter und vollkommener, als die bisher betrachteten Himmelskörper, so daß man sie als das Vermittelnde, als den Uebergang von den Fixsternen zur Planetenwelt ansehen kann. Dies ergibt sich aus der Beschaffenheit ihrer Natur. Auch hier wieder verschiedene Stufen. Bei diesen Weltkörpern gewahren wir — was sehr zu beachten ist — schon einen Kern und eine Atmosphäre, also schon Unterschiede, oder concrete Verhältnisse; und zwar ist dieser Kern bald dichter, und dann stellt er sich uns mit einer begrenzten dunkeln, planetartigen Scheibe dar; bald ist er flüssiger, ja sogar ganz durchsichtig, wie z. B. an dem Cometen vom Jahre 1796, durch dessen Mitte man andere Sterne erblickte. Bei vielen scheint der Kern ein Chaos von flüssigen und festern Elementen zu sein. Bei manchen Cometen gewahren wir auch die schon besprochene Erscheinung mancher anderer Sterne; sie nehmen nemlich an Masse ab; und zwar aus dem gleichen Grunde, eben weil sie manchmal noch sehr ätherisch, fein und dunstig sind. Dies

hat man z. B. an dem Cometen vom Jahre 1819 bemerkt, der immer mehr und mehr an Masse verliert, so daß er zweifelsohne bald ganz aufgelöst sein, oder doch auf so kleine Dimensionen sich reduciren wird, daß er nach und nach dem Auge ganz entschwindet. Somit hätten wir eine sprechende Analogie mit dem Unsichtbarwerden mancher andern Sterne. Dies ist denn wohl auch die Ursache für das seltener werdende Wiedererscheinen manches Cometen. Laplace hält die Cometen für — dem Planetensysteme fremdartige Körper, für Dunsthaufen, gebildet aus der Ansammlung einer ätherischen, leuchtenden Materie, die auf allen Seiten des Universums verbreitet ist. Daß endlich gewisse Cometen sich bald ausdehnen, bald zusammenziehen, habe ich schon oben bemerkt. — Daraus geht denn klar hervor, daß an den Cometen eben das Unbestimmte, Vage allzu sehr vorherrscht — gewiß geistlose, unvollkommene Verhältnisse. Sie haben noch keine bestimmte Form, ich möchte sagen, noch keinen bestimmten Begriff. Dieses Unbestimmte, Vage, liegt denn auch in ihrer Bewegung. Man kann zwar diese berechnen; doch bietet sie Störungen und Unregelmäßigkeiten genug dar. Ueberhaupt ist ihre Bahn noch sehr excentrisch und maaßlos, was sie im Vergleich zu den Planeten gewiß sehr heruntersetzt. So haben sie nicht den regelmäßigen Lauf, wie diese; sie wandern nicht, hintereinander gereiht, von Abend nach Morgen, sondern der eine kömmt von dieser, der andere von jener Himmelsgegend. Auch beschreiben sie eine so länglichte Bahn, daß einige zu einer Zeit ganz an der äußersten Grenze des Sonnengebietes, zur andern Zeit wieder sehr nahe bei der Sonne sich befinden. Deßwegen ist denn ihre Bahn auch ungeheuer groß, so daß z. B. der Comet von 1763 über 7000 Jahre braucht, um dieselbe zu vollenden. Man kann von diesen Sternen mit Recht sagen, daß das Außersichsein allzu einseitig hier vorherrscht, sie überhaupt des schönen Maaßes gänzlich entbehren. Wie gewaltig müssen sich z. B. nur ihre Jahreszeiten unterscheiden.

Vollkommener als die Cometen, ja die vollkommensten Weltkörper sind die Planeten mit ihrer Sonne.

Was das Centrum der Planetenwelt, die Sonne, anbelangt, so wird sie angesehen als der bloße Grund der Planeten, d. h. als die Indifferenz, das Ungeschiedene, Allgemeine, das sich erst in den Planeten besondert und scheidet, und so in diesen recht eigentlich erst zur vollen, wirklichen Existenz kömmt. So läßt auch Laplace die Planeten aus der Atmosphäre der Sonne entstehen. Seine Ansicht ist nemlich die: Im Anfange der Dinge wäre die Sonne von einer Atmosphäre umgeben gewesen, die vermöge einer außerordentlichen Hitze sich über die Bahnen aller Planeten ausgedehnt, und allmählig sich in ihre jetzigen Grenzen zurückgezogen habe. Diese Atmosphäre, die man mit einer drehenden Bewegung um ihren Schwerpunkt begabt denken kann, sei nun diese Bewegung eine Folge der reciproken Attraktion aller ihrer Theile, oder war sie ihr schon ursprünglich mitgetheilt worden, mußte, durch die Abkühlung sich immer mehr verdichtend, Zonen von Dampf in der Ebene ihres Aequators zurücklassen. Diese Zonen begannen in der Form von concentrischen Ringen, deren flüchtigere Moleküle den obern Theil, die dichtern aber den untern bildeten, sich um die Sonne zu drehen. Wären alle Nebelflecke, aus welchen diese Ringe bestehen, sich abzukühlen fortgefahren, ohne sich zu trennen, so würden sie endlich einen flüssigen oder festen Ring gebildet haben. Ein solches Beispiel bietet das Sonnensystem aber nur in der vereinzelten Erscheinung des Saturnrings. Im Allgemeinen mußte der Ring sich in mehrere Stücke zerbröckeln, welche dann besonders ihre Umdrehungen um die Sonne fortgesetzt hätten. Dem ungeachtet würden sie, wenn nach ihrer Trennung eines dieser Fragmente sich vor den andern mächtiger gezeigt hätte, daß es sie durch Attraktion mit sich vereinigt, nur eine einzige Masse von Dünsten gebildet haben, die durch fortwährende Reibung ihrer Theile und durch die Gesetze des Gleichgewichtes flüssiger Substanzen

in Verbindung mit jenem der drehenden Bewegung die Form eines an den Polen abgeplatteten, in der Richtung des Aequators länglichten Sphäroids angenommen haben. Das waren also Ringe von Dunst, die durch successives Zurückziehen der Sonnenatmosphäre in eben so viele Planeten verwandelt wurden, die noch in ihrem Dunstzustande um die Sonne kreis'ten und mit einer drehenden Bewegung in der Richtung ihrer Umwälzung begabt waren. Und zwar ging diese Bildung der Planeten nicht gleichzeitig vor sich, sie wurden nach und nach in großen Zwischenräumen geschaffen; die ältesten sind von der Sonne am meisten entfernt.

Diese Hypothese erklärt ganz befriedigend nach dem Urtheile der Astronomen alle die Fragen, um die es sich handelt; daher sie denn auch allgemein angenommen wird. Wenn nun wirklich die Planeten sich aus der Sonne gebildet, dann muß diese durchaus weniger vollkommen sein, als jene; sie erscheint dann eben nur als das Residuum des Processes, aus dem die Planeten sich gebildet; wie man die leblose Natur als das Residuum der organischen Metamorphose ansieht. Was nun den Kern der Sonne angeht, so ist er schon fester und solider, als der der Cometen, im Ganzen aber noch sehr chaotisch und ungeordnet. Man erinnere sich nur der Sonnenflecken, von denen einige nach Herschels Ausmessungen gegen 50,000 Meilen im Durchmesser betragen, und die nach und nach mannigfach ihre Gestalt verändern, endlich oft fast gänzlich verschwinden — was mit Recht auf große Revolutionen im Innern der Sonne schließen läßt. Ja, man hat sogar Sonnenflecken gesehen, welche die Erde beinahe fünfmal an Größe übertrafen. Laplace hält die Sonne für eine in Brand gerathene Masse, die zuweilen Eruptionen erleidet, wie jene unserer feuerspeienden Berge sind. In diesem Systeme sind die Sonnenflecken große Höhlungen, aus welchen zuweilen Lavaströme und Rauch hervorkommen. Ueberhaupt herrscht auch in der Sonne noch das flüssige Lichtprincip über die Schwere vor, so daß ihr Kern noch

locker, noch nicht so fest und solid, wie z. B. der unserer Erde ist. Die Astronomen sind im Stande, die Dichtheit sowohl der Sonne als auch der Planeten zu berechnen. Und da hat sich denn ergeben, daß die mittlere Dichtheit der Erde jene der Sonne viermal übertrifft. Die größere Unvollkommenheit dieses Gestirns geht übrigens auch schon aus ihrem Bewegungsverhältnisse hervor. Bei den Fixsternen und Cometen ist nichts von einer Bewegung um sich selbst zu gewahren. Es fehlt ihnen also entschieden das lebendige Insichsein, dagegen wiegt bei den Cometen das Außersichsein in der größten Einseitigkeit vor. Die Sonne hat nun zwar dieses Insichsein, was sich in der Axenbewegung kund gibt, aber es fehlt ihr die Bewegung nach Außen; denn sie steht still. Insofern herrscht auch bei ihr noch eine Einseitigkeit vor. Jedoch ist diese immerhin weniger unvollkommen, als bei den Kometen. Denn das bloße Insichsein steht höher als das einseitige Außersichsein, indem ja alle Freiheit und alle Intelligenz allein auf dem einen Schwerpunct in sich begründenden Insichsein beruht. Freilich ganz vollkommen ist nur die Einheit von beiden, und diese treffen wir denn mehr oder weniger erst bei den Planeten an.

Betrachten wir zuerst den Uranus, den äußersten der Planeten. Dieser hat noch viel Ausschweifendes und Regelloses an sich, wodurch er noch bedeutend den Kometen gleicht. Dahin gehört die Abweichung seiner Monde von der gewöhnlichen Bahn, denn sie wandern nicht, wie die der übrigen Planeten, von Abend nach Morgen um ihren Centralkörper, sondern in entgegengesetzter Richtung. Andere Einseitigkeiten und Extreme sind das kometartige Annähern und Entfernen dieses Sterns von der Sonne; denn er beschreibt eine so länglichte Ellipse, daß der Unterschied des weitesten und nächsten Abstandes von seinem Centrum bei 42 Millionen beträgt. Dazu kömmt noch, daß er sich erst in 84 Jahren um die Sonne wälzt. Daß endlich sein Kern noch nicht fest und solid ist, geht auf das Bestimmteste daraus hervor, daß

ja die Dichtheiten der Planeten in gleichem Verhältnisse mit ihrer Entfernung von der Sonne abnehmen.

Beinahe auf derselben Entwicklungsstufe sind der Saturnus und Jupiter. Diese gleichen einander sehr in Rücksicht ihrer Atmosphäre und somit auch wohl ihres Kernes. Und zwar hat diese Atmosphäre viel Aehnlichkeit mit der mancher Komete. Daß der Kern auch dieser Planete nach flüssig ist, mag schon aus dem so eben angeführten allgemeinen Gesetze in Bezug auf die Dichtheit erhellen, so wie auch daraus, daß alle diese von der Sonne entferntesten Planeten einen mehr oder weniger wandelbaren Character in Hinsicht der Gestalt an sich aufzeigen. So ist die mittlere Dichtheit des Jupiter ungefähr dieselbe, wie jene der Sonne. Auch der Ring des Saturnus ist noch flüssig. Damit, daß der letztere Planet noch nicht fest und solid ist, hängt denn auch die starke Abplattung desselben zusammen, die nach der Betrachtung der Astronomen sogar den dritten Theil von dem Durchmesser des Aequators beträgt.

Eine interessante Erscheinung bilden die Satelliten der Planeten. Bekanntlich haben die entferntesten Planeten mehrere Begleiter, die der Sonne nächst stehenden hingegen keine, während die Erde nur von Einem Monde umgeben ist. Diese Erscheinung hängt offenbar wieder mit dem größern oder geringern Grade der Dichtheit der Planeten zusammen. Denn nach der Theorie von Laplace bildeten sich die Satelliten aus ihren respectiven Planeten auf die gleiche Weise, wie die Planeten selbst aus der Sonne, indem die Atmosphäre eines jeden Planeten, wie jene der Sonne, als sie sich zurückgezogen, Dunststreifen hinter sich gelassen, welche einen oder mehrere sekundäre Planeten gebildet, die um ihren Hauptplaneten kreisen; oder sie hätten, indem sie auskühlten, ohne sich zu trennen, einen fortlaufenden Gürtel gebildet, wie wir an dem Saturnring sehen. Je flüssiger, und lockerer aber die Substanz der Planeten war, um so mehr mußten sie im Stande sein, auf die angegebene Art selbstständige

8*

Körper aus sich bilden zu können. Daher denn die Erscheinung, daß die festesten und dichtesten Planeten keine Monde um sich haben, während die flüssigsten und lockersten deren am meisten besitzen, jener Planet aber, welcher in Bezug auf die Dichtheit und Festigkeit seines Kerns gerade in der Mitte steht, diesen ihn auszeichnenden Charakter auch in Hinsicht auf die Anzahl der Monde zeigt. Und da die Satelliten spätere Producte als ihre Planeten sind, die Natur aber in der Bildung der Himmelskörper vom Flüßigen zum Festern, Solidern fortschritt, so müssen jene denn auch dichter und fester sein als ihre respectiven Planeten — wie es sich denn auch in der That verhält. So sind auch die ältesten Planeten gerade die flüssigern, während die jüngern, d. h. die der Sonne nächst stehenden auch die dichtesten sind.

Dieser Ansicht widersprechen die vier kleinern oder sogenannten teleskoptischen Planeten, nemlich Ceres, Pallas, Juno und Vesta gewiß nicht. Denn die zuerst von Olbers ausgesprochene Vermuthung, daß diese nur Bruchstücke eines größern, geborstenen Planeten seien, ist nun als durchaus gewiß angenommen. Statt daß also der ursprüngliche Planet Monde aus sich gebildet, hat er sich eben selbst in diese vier Sterne aus einander gelassen. Nach dieser Trennung konnte man denn freilich keine Bildung von Satelliten mehr erwarten.

Was diese vier Planeten weiters betrifft, so ist auch an diesen, wie an den bisher betrachteten, ein Unbestimmtes, ein Vages zu bemerken; nirgends noch eine scharfe Begrenzung. Dies sieht man deutlich an der Ceres. Abgesehen davon, daß sie bald in einer lebhaften, röthlichen Farbe, bald darauf wieder in schwachem und weißlichem Glanze erscheint, so erblickt man ihre Scheibe bald scharf begrenzt, bald aber undeutlich und mit Nebel umhüllt, weßwegen man sie für eine Mittelgattung zwischen den Kometen und Planeten betrachtet.

Schon mehr der Erde gleichend ist der Mars. Doch hat auch er noch nicht das schöne Maaß, und daher die hohe Vollkommenheit, wie unsere Erde. Besonders merkwürdig sind auf diesem Planeten die Fäden und Streifen, die man daselbst gewahrt, und die während einiger Monate sich zeigen und verschwinden, was auf die Vermuthung führte, daß dieser Weltkörper eine besondere Beschaffenheit habe, weil er so häufigen Veränderungen unterworfen sei, Veränderungen, die beträchtlich genug sein müssen, da sie in so weiter Ferne bemerkt werden können.

Um endlich auf die sogenannten untern Planeten, Merkur und Venus, zu kommen, so ist gewiß, daß bei ihnen das Princip der Schwere allzu einseitig vorherrscht. Wenn nun schon der Mond als eine durchaus sterile und trockene Masse erscheint, und weder Meere, noch andere flüssigen Substanzen in ihm vorhanden sind, so muß dies noch viel mehr bei Merkur und Venus der Fall sein. Die physische Beschaffenheit des Merkur ist somit von der unserer Erde sehr verschieden, was schon daraus erhellt, daß, wenn sich die Erde in derselben Distanz von der Sonne befände, der Ocean verdunsten, und alle Metalle auf der Oberfläche flüssig werden müßten. Ist aber die Bildung eines organischen Wesens auch nur denkbar ohne Wasser? Es müßte dies eine wesentlich verschiedene Organisation sein, was aber bei der überall sich kundgebenden Einfachheit und Einheit der Natnr nicht angenommen werden kann, wie denn auch die Sachverständigen entschieden nur Eine Organisation in dem Universum festhalten. Dies folgern sie schon daraus, daß die Materie ja ursprünglich in Eine Masse verschwommen war, deren einzelne Theile die verschiedenen Sphären sind; deßwegen müssen die unorganischen Stoffe überall dieselben sein, die ja die Elemente der Organischen sind. Es müßten mithin alle Wesen dieselbe Organisation besitzen.

Mit dieser allzu einseitig vorherrschenden Festigkeit dieser Planeten hängen denn wohl auch die ungeheuern Berge

zusammen, die man auf denselben gewahrt. Dies scheint um so glaublicher zu sein, als die Höhe dieser Berge gerade mit der Dichtigkeit der Planeten zunimmt. So hat der Merkur, als der dichteste dieser Himmelskörper, auch die enormsten Erhöhungen; weniger groß sind die der Venus, jedoch noch siebenmal höher als jene der Erde. So hat denn der Mond, wie er auch dichter ist, als die Erde, auch größere Gebirge, als diese. Wie also in den obern, oder den der Sonne entferntern Planeten das Flüssige, Aetherische oder das Princip des Lichts vorherrscht, so herrscht in den untern Planeten einseitig das Feste oder das Princip der Schwere vor; und erst die Erde erfreut sich des schönsten, glücklichsten Ebenmaaßes, und zwar nicht nur in dieser, sondern auch in jeder andern Hinsicht. Und deßwegen erscheint denn auch die Erde entschieden als der vollkommenste Himmelskörper. Dies will ich nun noch kurz nachweisen.

Betrachten wir zuerst das Klima und die Jahrszeiten.

Auf dem der Sonne nächsten Planeten, dem Merkur, dauern die letztern nur je 22 Tage, weil er seinen Lauf schon in 88 Tagen um die Sonne vollendet; es findet somit nothwendig der schroffste extremste Temperaturwechsel statt, und dies um so mehr, da dieser Planet zu einer Zeit drei Millionen Meilen der Sonne näher, als zu einer andern, ist. Aus diesem Grunde muß denn die Verschiedenheit der Temperatur auf dem Merkur sehr groß sein, und um so widriger und unausstehlicher, als die Jahreszeiten je nur 22 Tage dauern. Freilich kömmt bei diesem Verhältnisse viel darauf an, wie der Winkel der Planetenaxe zum Sonnenäquator steht. Aber auch in dieser Hinsicht hat die Erde wiederum das Loos des glücklichsten Maaßes. So hat die Venus den Winkel ungeheuer spitzig, während Mars sich wenig, Jupiter fast gar nicht neigt. Auch die von der Sonne entferntesten Planeten übertreffen den Unterschied, der bei der Erde zwischen der nächsten und weitesten Entfernung von ihrem Centralkörper nur 700,000 Meilen beträgt, auf eine ungeheure

Weise. Also in Bezug auf das Klima hätte die Erde unbestreitbar ein mittleres Maaß. Und die große Bedeutung desselben wird gewiß Niemand verkennen. Und diese Vermeidung aller zu harten und herben Gegensätze und Vereinigung des Verschiedenen zur schönen Einheit — dieser so hohe Vorzug zeigt sich bei unserer Erde in jeder Hinsicht; so in Bezug auf die Stelle, Größe, Dauer ihres Umschwungs um sich selbst, und um die Sonne, ebenso in Rücksicht auf die Dichtheit ihres Kerns. Auch da haben das Lichtprincip und die Schwere sich am Vollkommensten durchdrungen, und so die höchste Vollkommenheit des planetarischen Zustandes begründet. Kurz, das Größte und das Kleinste, das Schnellste und Langsamste, ist zu beiden Seiten von ihr entfernt, und überall ist Ebenmaaß zu gewahren. So vereinigt die Erde alle Extreme und Einseitigkeiten der übrigen Sterne zur schönen Mitte und steht daher als der concreteste, reichste der Himmelskörper da, und verhält sich zu diesen ungefähr ebenso, wie der Mensch zu den übrigen Gestalten und Wesen der Erde. Denn was auf der Erde sich einseitig und zerstreut findet, das vereinigt der Mensch in sich zur schönsten Harmonie. Kurz, wie der Mensch, so ist auch die Erde ein Temperament. Und darauf muß durchaus der größte Nachdruck gelegt werden. Denn alle Freiheit und Intelligenz, kurz alle Bildung beruht allein auf diesem schönen Maaße der Kräfte, oder ihrer wechselseitigen Spannung und Beschränkung. Denn erst dadurch, daß die verschiedenen Elemente und Kräfte sich in einer Einheit zusammenfinden und so sich spannen und temperiren, ist die Innerlichkeit gegeben, die, wie sie an sich schon Freiheit ist, so auch alle Intelligenz wesentlich erst bedingt. Ist aber eine Kraft mehr oder weniger allein, also ganz einseitig in einem Wesen vorhanden, dann wird sie auch durch keine andere mehr gebunden und gemäßigt. In einem solchen Wesen ist denn auch kein Insichsein, keine Innerlichkeit möglich; denn es wird überwältigt und gleichsam aus sich hinausgerissen von seiner ungebändigten, unge-

bundenen Kraft. Das Einseitige und Extreme hebt so alle Freiheit und somit auch Intelligenz auf, und erst das Temperament macht diese möglich. Dies sehen wir auch deutlich an den Thieren. Bei den einen herrscht diese Richtung und Eigenschaft, bei den andern jene einseitig und extrem vor. Daher denn ihre Unvollkommenheit. Erst in dem Menschen vereinigen sich alle diese verschiedenen Kräfte und Elemente — sowohl körperlich als geistig — zur schönen Einheit. Und so entsteht denn auch in ihm ein Temperament. Befaßt also wirklich die Erde in glücklichem Ebenmaaße alle Einseitigkeiten und Gegensätze der übrigen Weltkörper, dann wird sie auch die größte Vollkommenheit besitzen. Da aber die Wesen oder Produkte eines Weltkörpers mit diesem selbst in der innigsten Beziehung stehen, so werden auch auf der Erde die vollkommensten Wesen sein.

Die große Bedeutung einer Einheit oder eines Temperaments läßt sich bis in's Einzelne verfolgen. Denn selbst unter den Temperamenten der Menschen ist wieder jenes das vollkommenste, das die Einheit der zwei entgegengesetzten bildet, ich meine das cholerische. Denn während im sanguinischen etwas einseitig das Außersichsein — der extrem schnellen Bewegung der Himmelskörper entsprechend — vorherrscht, im melancholischen hingegen einseitig die Innerlichkeit — dem Mangel aller Bewegung der Gestirne nach Außen vergleichbar — vorwiegt, so vereinigt das cholerische Temperament diese jedoch nie rein vorkommenden Gegensätze zur schönen Einheit. Die Aeußerlichkeit und die Innerlichkeit haben sich hier auf das Innigste durchdrungen. Da ist weder das nach Außen Hingerissenwerden ohne Schwerpunct in sich selber, noch auch das thatenlose, innere Hinbrüten, das sich selbst Verzehren des Melancholikers, sondern die kraftbeschwingte, doch nie — die Freiheit und den Halt in sich — verlierende That. Und als diese Einheit des sanguinischen und melancholischen Temperaments kann das cholerische ganz füglich das Temperament der Temperamente genannt

werden. Dieses ist denn auch das Temperament der größten Geister.

Dieses Resultat, daß die Erde, eben als Einheit oder Temperament der übrigen Himmelskörper unter allen der vollkommenste Stern sei, will ich denn auch noch durch andere Gründe zu festigen suchen.

Es möchte nemlich Jemand vielleicht einwenden, daß wohl von den uns bekannten Sternen die Erde die größte Vollkommenheit besitzen möge; aber wer könne denn sagen, daß in einem Weltgebiet, wohin unsere Blicke gar nicht mehr reichen, nicht noch ein vollkommeneres Sonnensystem als unsere Planetenwelt möglich sei? Diese Frage suche ich auf folgende Art zu entscheiden.

Betrachten wir die Natur, wie sie sich uns darstellt, so stoßen wir auf ein Gesetz in ihr, welches besagt, daß immer die nachfolgende höhere Entwicklungsstufe durch die vorhergehende, wenn auch nicht, wie Einige wollen, hervorgebracht, doch vermittelt wird; d. h. die nachfolgende nimmt die vorhergehende in sich auf, und bildet sie sich in entsprechender Weise um. Deßwegen muß die nachfolgende Stufe sich immer an die vorhergehende anschließen oder anlehnen. Daraus glaube ich nun behaupten zu können, daß, wenn es noch einen vollkommenern Himmelskörper, als unsere Erde, geben sollte, er durchaus in unserm Planetensystem, und zwar nächst unserer Erde sich finden müßte. Es ist eine Thatsache, die ich hier geltend machen möchte, daß die Bildungen der verschiedenen Stufen und Entwicklungen nicht unter einander geworfen sind. So habe ich schon oben bemerkt, daß die unvollkommensten Gebilde von Himmelskörpern, die Nebelflecken, so ziemlich von den schon mehr entwickelten Fixsternen getrennt sind. Ebenso stehen uns die Kometen schon näher, als diese. Auch die Planeten sind für sich, und wir können weder Nebelflecken, noch Fixsterne zwischen denselben antreffen. Wir erblicken also ein Geordnetsein der Himmelskörper dem Raum nach, und zwar je nach dem Grade ihrer Ausbildung.

Wäre nun im Weltgebiete ein Stern von einer noch höhern Entwicklung, als unsere Erde, vorhanden, dann könnte er unmöglich über den Fixsternen hinaus sich befinden, sowenig als in Mitte dieser: er müßte sich durchaus an unser Planetensystem anschließen und zwar speciell an die Erde. Auch geht aus Allem hervor, daß die Natur, je höher sie ihre Gebilde entwickelt, diese desto mehr zusammendrängt. Wir haben also verschiedene Stufen von Himmelskörpern vor uns, von denen die weniger ausgebildeten als Grundlage der vollkommeneren dienen, und auf solche Weise einen Zusammenhang, ein Ganzes begründen. — Daß nun die Himmelskörper wirklich eine Stufenreihe darstellen, nicht ein bloßes Nebeneinandersein, möchte auch aus dem Entwicklungsgange unserer eigenen Erde hervorgehen. Es ist nemlich die Weise, womit die Natur bildet, folgende. Nehmen wir irgend eine Materie als die erste Stufe des Seins oder die Basis aller andern an. Soll sich nun eine höhere, reichere Entwicklung bilden, dann muß ein Neues zu der ersten Stufe herankommen, welches diese in oben bezeichneter Art in sich aufnimmt; aber die erste Stufe bleibt dennoch auch, wie sie anfangs war, zurück, so daß sie nun zwei Mal vorhanden ist; einmal in der Urform, und dann in dem höhern Produkt, nur hier natürlich etwas umgebildet. Hat sich nun diese zweite Entwicklungsstufe vollendet, dann bleibt sie, wie die erste, stehen; und die dritte, die sich bildet, muß zu der ihr unmittelbar vorhergehenden ebenso etwas Neues hinzubringen, wie diese zur ersten. Auch sie steht wieder still, wenn sie geworden, was sie werden konnte. Dann erst gestaltet sich wieder eine höhere Stufe, und zwar auf dieselbe Weise, so daß diese alle frühern oder vorhergehenden in sich aufgenommen und begreift; zugleich aber bestehen dieselben dennoch auch für sich. Dabei beginnt die spätere und vollkommenere Stufe ganz so, wie die erste; der Anfangs- oder Ausgangspunkt ist im Allgemeinen ganz derselbe; das Höhere ist noch verborgen, es muß sich erst dazu entwickeln. Die erste Stufe hat also keine Geschichte,

wohl aber schon die zweite, mehr aber noch die dritte, und so alle nachfolgenden. Macht nun irgend ein Naturgebilde eine Entwicklung, einen Proceß durch, dann kann man sicher daraus entnehmen, daß schon Stufen vorangegangen sein müssen, und zwar gerade so viele, als sich dort aufzeigen, weniger die höchste, denn nur diese kann nicht schon vorhanden sein, da sich in ihr eben das Neue darstellt. Man kann sogar noch weiter gehen, und aus jener Entwicklung des höhern Produktes schließen, wie im Allgemeinen die vorhergehenden Stufen beschaffen sein werden. Ich habe nemlich soeben bemerkt, daß in ihrem Ausgangspunkte die höhern Stufen sich von der niedrigsten gar nicht wesentlich unterscheiden — ein Gesetz, das die Naturwissenschaft an den Produkten oder Wesen unserer Erde zur Genüge aufzeigt. Nun wissen wir ganz bestimmt, daß unser Planet anfangs ganz Dunst oder überhaupt flüssige Materie war. Daraus können wir dann entnehmen, daß die erste oder unterste Stufe der Himmelssphären ebenso geartet sein werde. Und wirklich hat die Beobachtung dies auch bestätigt. Und wenn nun unsere Erde in ihrem Processe vom Flüssigen zum Festern oder Solidern fortging, so wird auch die Entwicklung der Weltkörper denselben Gang nehmen müssen, so daß also die spätern oder höhern Stufen derselben dichter und solider als die frühern oder weniger entwickelten sein werden. Auch das bekräftigt die Erfahrung. So läßt auch die Theorie von Laplace die der Sonne näher stehenden Planeten später entstehen, aber sie sind auch dichter und solider als die ihr entferntern. So kann man denn im Hinblick auf das so eben dargelegte Entwicklungsgesetz wohl sagen: dieser oder jener Himmelskörper muß, weil er später ist, auch fester sein, oder den Zustand des bloß Flüssigen mehr überwunden haben; und umgekehrt: weil letzteres der Fall ist, so muß er auch später sein.

Aus Allem dem sehen wir, daß eine Stufenreihe in der Natur vorhanden ist, die vom Flüssigen zum Festern fortschreitet; ferner, daß im ganzen Universum die größte Ein-

fachheit der Gesetze herrscht, endlich, daß die höchste Entwicklungsstufe auch alle vorhergehenden durchmachen muß, und so die Geschichte der Welt in derselben im Kleinen sich wiederholt. Dies gilt denn nicht nur von der Erde gegenüber den andern untergeordneten Himmelskörpern, sondern auch vom Menschen gegenüber den übrigen Produkten und Wesen der Erde, so daß denn dieser so recht eigentlich als der Repräsentant des ganzen Universums dasteht. Und so geht denn klar hervor, daß es keinen vollkommenern Himmelskörper als unsere Erde geben kann. Es müßte ein solcher später sein, und auch fester. Solche Produkte haben wir aber schon an dem Monde, der Venus und dem Merkur, diesen schon ganz trockenen und sterilen Massen. Ein noch höher entwickelter Weltkörper könnte daher in Folge jener Stufenreihe nur noch trockener, noch steriler sein. Man sieht, wohin man gerathen würde. Kurz, da die Welt, in der wir uns befinden, eine Stufenleiter darstellt, so müßte ein Himmelskörper, der noch vollkommener wäre, als unsere Erde, in einer durchaus andern Reihe sein, und so eine besondere Stufe von Entwicklungen voraussetzen, d. h. er müßte eine ganz andere Welt begründen und die Einheit wäre zerrissen; es gäbe dann mehrere Reihen, mehrere Welten.

So läuft denn Alles dahin aus, daß die Erde der vollkommenste Himmelskörper sei, und somit auch allein Vernunftwesen besitze. Wie viel übrigens an dieser Frage hängt, sieht man auf den ersten Blick ein. Denn wenn es noch vollkommnere Wesen, eine noch höhere Bildungsstufe gäbe, dann könnte bei uns nie und nimmer von Wahrheit die Rede sein. Diese bricht ja nur auf der obersten Stufe hervor. Es fände dann ganz dasselbe statt, was die Theologen vom andern Leben behaupten. Und warum sollten sie nicht Recht haben? Wenn es ja außer diesem Leben noch ein anderes, d. h. noch eine höhere Entwicklung gibt, wo somit Alles verklärter, geistiger und vollkommener sein wird — dann können sie durchaus mit vollem Grunde sagen: nicht hier

gelangen wir zum Lichte der Wahrheit, sondern jenseits erst im höhern Leben. Ganz dasselbe gilt dann, wenn es noch einen vollkommenern Stern, und noch vollkommenere Wesen gibt. Von Wahrheit könnte so bei uns keine Rede sein. Dieselbe ist nur da möglich, wo das absolute Maaß, d. h. die höchste Spitze alles Seins und Lebens selbst sich findet. Man muß selbst sein, was man erkennen will. Die Welt muß daher ihren ganzen Reichthum, die ganze Fülle ihrer Idee oder Wahrheit in und um uns selbst manifestiren, wenn wir wissen sollen, was wahr sei.

Sprechen wir es daher aus: nur dann, wenn die Erde es ist, in welche die ganze Welt ihren Reichthum, wie in Eine Blüthe zusammenschüttet, wenn sie der Focus ist, in dem alle Strahlen sich einen, die ganze Weltidee in Einen Brennpunkt zusammendrängt, nur dann also, wenn die Erde die vollkommene Erscheinung des Universums ist, der wahre Mikrokosmos oder adäquate Ausdruck und verwirklichte Endzweck des Ganzen, d. h. das Fürsichsein oder die Realisirung dessen, was die Welt oder die Idee an sich ist — nur unter dieser Bedingung ist es für uns möglich, eigentlich von Wahrheit zu sprechen. Und es erscheint als völlig gedankenlos, einerseits auf ein Wissen zwar Anspruch zu machen, anderseits aber zuzugeben, es könnten in andern Sternen noch höher entwickelte Vernunftwesen, als wir sind, sich finden. Nur die höchste Erscheinung oder Form der Wahrheit selbst kann über Wahrheit entscheiden. Auch dieses wäre eine Art von Jenseits. Das Jenseits muß aber in jeder Hinsicht negirt werden, wenn von Philosophie oder wahrem Wissen nur die Rede sein soll. Denn worauf gründet sich denn der Stolz des Bewußtseins anders, als auf die Ueberzeugung, daß hier in uns sich die Wahrheit erschließe, daß wir der Gipfel, die höchste Spitze der Weltidee bilden? Je höher demnach der Menschheitsgeist an Werth und Würde in seinen Augen selbst stieg, und je mehr er sich für fähig hielt, die Wahrheit einzusehen und zu finden — in dem Grade mußte

der Glanz der übrigen Gestirne vor unserer Erde nothwendig erblassen, diese Alles überragen, und mit ihr natürlich auch die Wesen, die darauf wohnen.

Diese Ansicht, daß unsere Erde der vollkommenste aller Weltkörper ist, und es daher keine höhern Wesen, als wir sind, geben kann, sollten selbst die besten Theisten theilen. Denn geht nach ihnen der erste Mensch nicht vollkommen, d. h. der Idee adäquat, aus der Hand Gottes hervor? Und was heißt dies anders, als daß der erste Mensch eben das vornehmste Gebilde der Welt sei? Jener Urzustand ist ihnen deßwegen das Ideal, das wieder zu erreichen, als der eigentliche Zweck aller unserer Entwicklung angesehen wird. Daraus folgt denn auf das Bestimmteste, daß die Erde nach dieser Ansicht als der vollkommenste Weltkörper betrachtet werden muß, und daß wir, wenn auch von jenem der Idee adäquaten Zustande abgefallen, dennoch die höchste Stufe der Weltwesen behaupten. Ueberhaupt geht der Standpunkt der biblischen Vorstellung ganz consequent auch dahin, daß sie außer der Erde keinen weitern Weltkörper von derselben Ausbildung und Vollkommenheit kennt. Also selbst der Theismus kömmt in dieser Beziehung nicht über unsere Erde hinaus, und so bleibt auch nach ihm diese die Spitze und Krone des Ganzen.

Ich habe gesagt, daß, wenn es noch auf andern Sternen vollkommnere Vernunftwesen, als wir sind, gäbe, wir dann hier nimmermehr von Wahrheit sprechen könnten. Und da ist es nun, wo man mich vielleicht auf ein anderes Leben verweisen möchte. Und so hätten wir denn die Frage über die Unsterblichkeit der Seele vor uns. Doch ich will und kann mich hier in keine weitere Untersuchung darüber einlassen, sondern nur bemerken, daß dieselbe in der neuern Philosophie im Allgemeinen wenig Boden oder Raum findet. Ueberhaupt erscheint es als etwas Ungereimtes, einen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele auch nur zu erwarten. Denn gäbe es noch ein höheres Leben, eine höhere Stufe der Entwicklung, dann ist eben dort der Geist im Stande,

die Wahrheit zu erkennen, nicht aber schon hier, indem ja erst die höchste Form der Idee, d. h. die Wahrheit oder das wahre Maaß selbst über die Wahrheit zu entscheiden vermag. Wie kann ich also hier schon die Unsterblichkeit der Seele beweisen, oder überhaupt etwas Wahres wissen, besonders in einer so schwierigen und heiklichten Frage, daß man mit Recht von ihr sagen kann, sie habe seit Plato keinen wesentlichen Schritt vorwärts gethan? Ein noch höheres Leben deduciren zu wollen, wäre ja geradezu eine contradictio in adjecto. Ich sollte hier etwas beweisen oder als wahr aufzeigen, das, wenn es wirklich wahr wäre, oder Existenz hätte, das Vermögen, die Wahrheit hier schon zu finden, in mir schlechthin aufhöbe. Kann man sich wohl einen größern Widerspruch denken? Kurz, es ist auch in dieser Hinsicht das Interesse der Wissenschaft oder Philosophie, dieses Leben als die höchste Entwicklung der Idee zu begreifen. Ein Gleiches werde ich auch noch in anderer Beziehung nachweisen.

Auch muß ich offen bekennen, daß ich nicht einsehe, wie ein höheres Leben mit der Ansicht jener zu vereinen ist, welche den ersten Menschen als die höchste Spitze der Weltidee, als das Ebenbild Gottes betrachten. Nach dieser Anschauungsweise wurde ja die Idee schon hier, in dieser Welt, erfüllt oder realisirt. Wie kann es somit noch eine höhere Entwicklung geben? Ferner gehörte nach dieser Auffassung der Körper, da er ja als die Hülle, als die Form auch jenes Ebenbildes erscheint, als ein adäquates Moment der Idee durchaus zur Vollkommenheit oder zum wahren Sein des Menschen. Und doch sollte es anderseits noch einen höhern Zustand geben, in dem der Mensch diese Hülle abstreifen, und eines rein geistigen Lebens sich erfreuen solle? Ei, wenn denn letzteres erst die eigentliche Bestimmung, der wahre Endzweck, oder der seiner Idee entsprechende Zustand sein soll, dann mußte Gott doch nothwendig den Menschen gleich anfangs in diesem Zustande erschaffen; denn Gott kann nur Vollkommenes, d. h. der Idee Entsprechendes bilden. Wenn also nur jenes himm-

lische Leben das wahre, ideelle Leben ist, wie konnte denn Gott unsern Geist mit diesem Körper umgeben, der nach der in Frage stehenden Ansicht doch etwas Unvollkommenes, Abzulegendes, daher der Idee Inadäquates ist — wie er denn auch den frommen Kirchenvätern anstößig genug war? Ueberhaupt, wozu denn auch die Welt, wenn der Himmel allein als die vollkommene Realisirung der Idee erscheint? Dann mußte Gott eben unmittelbar diesen schaffen, aber keine Welt. Und es ist nach jener Ansicht gar nicht abzusehen, wie der Mensch mit dieser Körperlichkeit, oder wie überhaupt eine Welt durch Gott entstehen konnte. Deßwegen wollte denn auch z. B. Origenes nichts von der Körperlichkeit des ersten Menschen wissen, faßte dessen Zustand, gleich der platonischen Präexistenz der Seele, als einen rein geistigen auf, und glaubte, die Seele sei erst in Folge der Sünde mit einem Körper umgeben worden. So wäre also nach Origenes dieses weltliche Leben erst durch den Abfall von der Idee, oder Gott, bedingt. Ferner meint Origenes, die geistigen Wesen, welche Gott ursprünglich hervorgebracht, seien einander durchaus gleich gewesen. Davon sei jedoch nur ein Theil in dieser reinen Geistigkeit verblieben, nemlich die Engel. Andere aber hätten sich in Folge der Sünde mit einer feinern Materie umgethan, und so die Seelen von Himmelskörpern gebildet. Noch andere verbanden sich mit einer gröbern Materie, und wurden Menschen. Und so ging es stufenweise herab bis zu den Thieren, Pflanzen und Steinen, so daß die ganze Welt als eine Stufenleiter gefallener Geister anzusehen ist, die aber nicht immer in diesem unwahren, der Idee inadäquaten Zustande verharren, sondern wieder aufwärts streben, und sich wieder zu einem höhern Sein erheben.

Origenes glaubt also auch, daß, wenn der Himmel oder ein rein geistiges Leben die eigentliche Bestimmung, der wahre Zweck des Menschen oder der seiner Idee allein angemessene, d. h. vollkommene Zustand sei, daß Gott, der ja nur Vollkommenes schaffen kann, den Menschen dann auch

in diesem rein geistigen Zustande habe hervorbringen müssen, und daß erst in Folge der Sünde die Seelen mit einem Körper, mit einer Materie umgeben worden seien.

So sind denn nothwendig Himmel und Welt mit einander in Conflikt; d. h. wenn es einen Himmel gibt, so ist schlechthin nicht abzusehen, wie Gott auch eine Welt erschaffen konnte. Beide schließen sich demnach aus. Dies ergibt sich denn auch aus der Darstellung der Art und Weise, wie die Idee der Unsterblichkeit oder eines höhern Lebens im Verlaufe der Entwicklung entstanden ist.

Das Alterthum wußte nicht viel von der Unsterblichkeit der Seele. Was übrig blieb nach dem Tode, war so ein traumartiges Bild, ein Schatten ohne eigentliches Bewußtsein. Jedenfalls wurde der Zustand in der Unterwelt für einen geringeren gehalten, als der des gegenwärtigen Lebens. Dieser Mangel eines wahrhaften Unsterblichkeitsglaubens lag aber auch ganz im antiken Geiste. Denn hier war das Einzelne vom Allgemeinen verschlungen. Ueberhaupt tritt uns die antike Welt in einer großen Einseitigkeit entgegen; der Geist war nemlich noch in die Natur versenkt, oder, allgemeiner gesprochen, von der Objectivität gefangen genommen, mehr nach Außen hingewandt, und seiner entäußert. Er hatte die Kraft noch nicht, sich in sich zu concentriren, und so sich selbst als solchen zu erfassen. Kurz, es fehlte das, was man die Subjectivität im engsten Sinne nennt, diese Spitze und Sprödigkeit des Ich. Da sich also das Ich als solches noch gar nicht fühlte, oder der Natur und Objektivität gegenüber sich in seinem Werthe nicht erfaßte, so konnte es natürlich auch keine Idee einer wahren persönlichen Unsterblichkeit geben. Das eigentlich Persönliche hatte im antiken Heidenthum noch gar keine Geltung. Denn der Einzelne ging im Allgemeinen, in der Objectivität schlechthin auf. Darin liegt offenbar ein Großes, ein unendlich Bezauberndes. Daher denn auch das Ungeheure, das die Griechen und Römer im Staate, oder überhaupt in allgemeinen Zwecken und Interessen leisteten.

Es war nun ein ganz natürlicher Fortschritt, wenn der Geist sich von dem Gefangensein in der Natur frei machte, sich aus ihr heraus in sich selbst zurückzog, und so im eigentlichen Sinne zu sich selbst kam, oder sich selbst erfaßte. Dieser innere historische Vorgang trat, (durch die Stoa, die Neuplatoniker und das Judenthum vermittelt) nun in der mittleren Weltepoche ein, aber in höchst einseitiger Weise; es war rein das entgegengesetzte Extrem. Fühlte sich in der antiken Welt der individuelle Geist als solcher gar nicht, so hielt er sich jetzt für Eins und Alles. Die unmittelbare Einheit, in der er früher mit der Natur sich befand, mußte daher nothwendig zerreißen. Der Geist sah vielmehr jetzt die Natur als ein Schlechtes, ein Nichtiges an, und konnte sich so in ihr, oder dem Diesseits, nicht mehr befriedigt, nicht mehr zu Hause fühlen. Die wahre Bestimmung oder der eigentliche Zweck desselben wurde somit nicht mehr in das Diesseits, sondern in ein Jenseits oder ein über der Natur Erhabenes gelegt. So wußte sich also der Geist seinem wahren Wesen nach nicht mehr als ein Weltliches, wie das antike Bewußtsein, sondern als ein Ueber- oder Außerweltliches. Damit war denn der Glaube an eine höhere Ordnung oder an ein höheres Leben von selbst gegeben. Die Idee der Unsterblichkeit ist daher nichts anders, als das einseitige oder übertriebene Gefühl des Einzelgeistes, und war die nothwendige Folge jenes innern Processes, wodurch der Geist die antike Einheit durchbrach, und sich in stolzem Gefühl des Sieges über die Natur dieser bis zum Widerspruche entgegensetzte. Da also das wahre ideelle Leben nicht im Diesseits, sondern im Jenseits liegt, so muß nothwendig die Natur oder Welt als ein Unwahres, als ein N i c h t s e i n s o l l e n d e s erscheinen. Natürlich. Nur das der Idee angemessene Sein, hier also der Himmel, ist das eigentlich Seinsollende; nur die Idee ist ja die Norm, wornach alles Andere sich zu bestimmen und zu richten hat. Alles soll daher dieser Idee gleich werden oder sich in ihr auflösen, und was diese Idee

nicht ist, soll als solches gar nicht sein. Mit dem Glauben an ein höheres Leben ist also diese Welt nothwendig als ein Schlechtes, als ein Nichtseinsollendes gesetzt. Sie wird nicht mehr als das angesehen, als was der Antike sie anschaute, der sich in ihr wohl und zu Hause fühlte. Und so kann denn die Idee der persönlichen Fortdauer in modernem Sinne nur auf der Negation oder dem Ruin der Welt entstehen. Sie wird sich demnach in dem Grade verlieren, als dem Allgemeinen und der Welt wieder ein größerer Werth beigelegt wird, vorzüglich nach der durch die Reformation eingeleiteten neueren Anschauungsweise, die sich ja gerade dadurch von der mittelalterlichen unterscheidet, daß sie sich wieder in Einheit mit der Welt setzt, also das Diesseits wieder zu Einem und Allem erhebt, und so überhaupt den antiken Standpunkt in sich aufnimmt. Freilich wird die Einheit eine andere sein, als die der alten Welt. Das Mittelalter läßt sich nicht so auslöschen, als wäre es gar nie in der Weltgeschichte gewesen. Das Persönliche, Individuelle wird daher immer in einem größern Maaße sich geltend machen, als dies in dem Alterthum der Fall war.

Wir sehen also, wie Alles von dem innern substanziellen Zustand des Geistes bedingt ist, und wie je von der Stellung desselben zur übrigen Natur oder Welt die ganze Anschauungsweise bald diese, bald jene ist. Von diesem Punkt aus läßt sich die Geschichte vollständig begreifen und construiren. Und zwar ist dieses Gesetz das Einfachste, das man sich nur denken kann. Alles beruht auf dem innern, gleichsam physiologischen Verhältnisse des Geistes zur Materie: ob er mit ihr in Einheit steht, oder sich, so zu sagen, aus ihr herausgezogen, und sich ihr entgegenstellt. Das Ganze läuft somit auf einen innern psychologischen Proceß hinaus.

Hat sich uns also das Jenseits als die Negation des Diesseits ergeben, so heißt dies nichts anders, als: wenn es ein Jenseits, ein höheres Leben gibt, so kann kein Diesseits, oder keine Welt sein. Mit andern Worten: ich habe

schon oben gezeigt, daß, wenn wirklich ein höheres Sein als der eigentliche Zweck oder die Wahrheit erscheint, Gott, der ja nur Wahres, nur Vollkommenes schaffen kann, die Welt, oder das Diesseits dann gar nicht hätte hervorbringen können. Wenn nun aber die Welt dennoch ist, so kann es auch kein Jenseits geben. Negirt also das Jenseits das Diesseits, so negirt auch dieses das Jenseits. Es muß schon diese Welt der Idee entsprechen, sonst hätte sie Gott gar nicht erschaffen können. Dies kann auch so ausgedrückt werden. Liegt erst im Jenseits die eigentliche Idee oder Wahrheit, dann ist absolut nicht einzusehen, wie denn das Diesseits als ein Unwahres nach ihr gebildet werden konnte. Die Idee ist ja die Norm, wornach, wie man sagt, Gott die Welt erschaffen. Und doch sollte die Welt etwas Unwahres oder der Idee Unangemessenes sein? Dann hat Gott eben die Welt schlecht gemacht. Er konnte durchaus nur der Idee Adäquates bilden, mithin nichts, was von der Idee verschieden, oder in dieser nicht wäre; d. h. Gott konnte nur wieder eine Idee erschaffen, aber keine Welt, oder nichts von der Idee Verschiedenes. Ist nun das Jenseits oder der „Himmel" das wahre, ideale Sein, so konnte es eben zu einem Himmel kommen, aber zu keiner Welt. So ist also schlechthin nicht einzusehen, wie Gott über seine Idee hinausgelangen, oder einen Uebergang zur Welt finden konnte. Es kann in der Idee durchaus nichts liegen, was dialektisch zur Welt forttriebe. Denn dann wäre ja die Welt ein Seinsollendes, und als das Wirklichwerden der Idee sogar mehr als diese selbst. Und so erschiene natürlich die Welt, das Diesseits, als das höchste Sein, und von einem andern Leben wäre dann keine Rede. Findet sich aber in der Idee keine Bestimmung, die zur Welt forttriebe, also kein Sollen, kein innerer Drang, dann soll dieselbe auch nicht werden. Denn die Idee ist ja die Norm, welche bestimmt, ob etwas sein soll oder nicht. Es ist also nie und nimmer einzusehen, wie das Jenseits und das Diesseits, oder eine ideale und diese wirkliche Welt sich mit einander vertragen sollten.

Ist es daher ein Wunder, wenn Manche die Welt, wie sie unmittelbar vorliegt, nicht durch Gott, sondern erst in Folge der Sünde, oder des Abfalls, entstehen ließen?

Das Resultat dieser ganzen Untersuchung wäre also dies: die Welt ist ein Schluß in sich, und die Erde die höchste Spitze, oder der vollkommenste Himmelskörper.

Es handelt sich jetzt nur noch kurz um die Folgerungen, die ich daraus in Bezug auf das Sein oder Nichtsein Gottes ziehen will.

Wenn die Welt von Gott hervorgebracht sein soll, dann muß man offenbar nach dem Zwecke fragen, den er durch die Schöpfung erreichen wollte. Und dieser Zweck kann kein anderer sein, als die bewußte Vernunft oder der Geist. Denn „damit er erkannt wurde, schuf Gott die Welt." Oder wenn man dieses Motiv auch nicht gelten lassen will, dann bleibt nichts übrig, als die Annahme, Gott habe die Welt rein ihrer selbst willen in's Dasein gerufen. Dazu ist aber wieder nothwendig, daß sie sich fühlen, genießen, kurz, ihrer bewußt sein kann. Also nur das Bewußtsein erscheint als der eigentliche Zweck der Welt, man mag die Sache so oder anders wenden. In der That! Wozu auch etwas erschaffen, das nichts von sich wüßte? Wenn aber nur der bewußte Geist als ein zweckmäßig Hervorgebrachtes angesehen werden kann, dann entsteht die Frage, wie denn Gott das Unbewußte, Blinde, Materielle erschaffen konnte? Hat sich uns doch so eben gezeigt, daß wir nur in der Hervorbringung des Bewußtseins einen Zweck zu erblicken vermögen. Und da bleibt denn nur eine Antwort übrig, die nemlich, daß das Unbewußte dazu da ist, das Bewußte oder die Vernunft zu vermitteln. Diese Antwort ist jedoch ungenügend. Denn können wir nur das Bewußte, den Geist, als das eigentliche Zweckmäßige ansehen, dann vermag Gott unmöglich etwas Anderes zu erschaffen, und das Unbewußte erscheint als ein der Gottheit durchaus unwürdiges Produkt. Ein

solches kann daher Gott nicht einmal als Mittel gebrauchen. Wozu überhaupt ein Mittel? Sollte Gott nicht die Macht haben, den Geist unmittelbar hervorzubringen und so unmittelbar seinen Zweck zu erreichen? Doch nehmen wir immerhin an, er habe Mittel nöthig gehabt. Nun aber welche Mittel! Betrachten wir zuerst unsere Erde. Welch eine ungeheuere Anzahl von Dingen und Wesen treffen wir da an, die, des Bewußtseins entbehrend, nicht Zweck sind, und so, wenn überhaupt ein Sinn, eine Bestimmung in ihnen liegen soll, nur dazu erschaffen sein können, um das Bewußtsein in ihr zu vermitteln. Wenn also schon hier Gott so weit ausholen mußte, um wie viel mehr wird dies der Fall sein, wenn man bedenkt, daß — da ja nur auf der Erde Vernunftwesen sind — die ungeheure Menge von Sternen eben nur deßwegen da sein sollen, um als Vorstufen unsere Erde möglich zu machen. Diese so gewaltige Anzahl von Weltkörpern sind also von Gott nur deßwegen hervorgebracht, um einen einzigen zu vermitteln? Wahrlich! Den Schöpfer muß ich einen unvollkommenen nennen, der, um seinen Zweck zu erreichen, in seinen Mitteln so unendlich weit ausholen, zu Millionen und aber Millionen von Sternen seine Zuflucht nehmen müßte, und nicht unmittelbar, also in gerader Linie oder auf kürzestem Wege, zu seinem Ziele gelangen könnte. Gewiß! Ein Wesen, das auf so schwerfällige Weise, durch solche Umwege zu seinem Zwecke kommen müßte, könnte nimmermehr ein vollkommenes sein. Man urtheile doch unbefangen, und es wird einleuchten, daß eine solche Welt nicht von einem vollkommenen Wesen hervorgebracht sein kann. Das merken denn auch viele Theisten; daher sie auch noch die andern Himmelskörper mit Vernunftwesen bewohnt sein lassen. Dieser Ansicht fehlt aber nur Eines: die Wahrheit. Zudem, wenn es auch wirklich so wäre, so bietet unsere eigene Erde noch immer Schwierigkeiten genug dar. Diese würden sich nur dann heben, wenn lauter Bewußtsein, lauter Geist auf ihr anzutreffen wäre. Da sich aber — abgesehen

davon, daß sie selbst ja etwas Materielles, Unbewußtes ist — auf ihr eine ungeheuere Anzahl von Wesen finden, die nur da sein können, um dem Bewußtsein oder dem Menschen als Vermittlung zu dienen, so müssen jene Theisten, wenn sie dort mit einem vollkommenen Wesen solche Sterne nicht vereinen können, welche keinen Zweck für sich, sondern nur dazu vorhanden sein sollen, um die Erde zu vermitteln — dann müssen, sage ich, jene Theisten consequenter Weise auch die Verhältnisse unserer Erde nicht theistisch finden, oder mit einem vollkommenen Wesen vereinen können, indem es ja hier, wie dort, auch Unbewußtes gibt, das also, gleich den übrigen Himmelskörpern, auch nicht Zweck für sich, sondern ebenfalls, wie diese, nur dazu dienen kann, den eigentlichen Zweck zu vermitteln und möglich zu machen. Wenn ein Unterschied vorhanden ist, dann ist es nur ein Unterschied zwischen dem Mehr oder Weniger. Und so sehe ich denn nicht ein, wie jene Theisten das Dasein eines vollkommenen Wesens noch festhalten können. Aber auch der Pantheismus trägt in Beziehung auf die vorliegende Frage die Unvollkommenheit seines Gottes wieder offen zu Tage. Gewiß! ich bin kein Pessimist; wenn die Welt auch unvollkommen ist, so bin ich doch mit ihr zufrieden; ja man kann sich gewissermaßen noch freuen, daß sie nur so ist. Wenn man aber einen Gott zu Grunde legt, und ihn noch dazu diesen furchtbaren Anlauf durch Millionen von Sternen machen läßt, bis er endlich in der Erde, d. h. im Menschheitsgeiste seinen Zweck erreicht, mit andern Worten, zu sich kömmt, oder zum Selbstbewußtsein gelangt — dann sollte, könnte man billig meinen, auch etwas mehr herauskommen, als dieser unvollkommene Menschheitsgeist mit seinen Lastern und Qualen. Ja, man kann gewiß mit Recht fragen, ob es sich denn auch der Arbeit und der Mühe lohne, die der Weltgeist, d. h. Gott auf seinem Riesenwege, in diesem unendlichen Anlauf haben mochte? Kann man nicht sagen: es kreisen Berge? Man sieht also: der Pantheismus leidet ganz an denselben Gebrechen, wie der Theismus.

— Zum Schlusse dieses Kapitels will ich nur noch dies bemerken, daß, wenn ich von Zwecken der Welt sprach, ich dies nur vom Standpunkte des Theismus aus that, hier aber thun mußte. Für den dagegen, der sich nur an die Welt hält, kann es gleich sein, wenn auch Zweck- und Sinnloses in ihr sich findet, für den Theisten und selbst Pantheisten aber muß eine derart beschaffene Welt von der größten Entscheidung sein.

Siebentes Kapitel.

Das Böse und das Unglück in der Welt.

Was ich hier zu untersuchen habe, ist nicht der Begriff des Bösen, oder was das Böse seinem Wesen nach sei — sondern, wie ich zu ermitteln mich bestrebte, ob die Welt ihrer ganzen Anlage, ihren allgemeinen Verhältnissen nach mit Gott als dem vollkommenen Wesen auch zu vereinigen sei, so habe ich in derselben Beziehung auch das Böse und das Unglück der Welt zu betrachten. Die Frage ist also näher die: läßt sich das Böse und das Unglück der Welt mit Gott vereinbaren? Demzufolge wird nicht das Was, sondern das Woher oder der Ursprung des Bösen den Hauptpunkt dieser Untersuchung bilden.

Hier dürfte nun zuerst die Frage aufzuwerfen sein, ob die Freiheit es sei, die das Böse ursprünglich in die Welt gebracht, und ob denn Gott, wenn sich dies auch so verhielte, schon gerechtfertigt sei? Die Beantwortung dieser Frage wird uns tiefer in die Sache selbst und die bestimmte Fassung derselben einführen.

Die Frage, um die es sich zuerst handelt, ist also die: liegt die Ursache des Bösen in der Freiheit des Menschen? Jene, welche bejahend entscheiden, stellen sich die Sache dergestalt vor, daß sie sagen, Gott habe anfangs die Menschen in Unschuld und Reinheit erschaffen, doch ausgestattet mit dem freien Willen oder dem Vermögen, sich für das Gute oder Böse zu bestimmen. Dadurch nun, daß der Mensch das Letztere gewählt, sei eben das Böse in die Welt gekommen. Das Böse erscheint also nach dieser Ansicht als ein Produkt des freien Willens. Diese Theorie hat jedoch so große Schwierigkeiten, daß sie nach meinem Dafürhalten ganz unmöglich wird. Denn einmal glaube ich zeigen zu können, daß durch den Willen das Böse gar nicht hervorgebracht werden könne, und dann, wenn auch wirklich die Freiheit die Ursache des Bösen wäre, dennoch die Frage nichts weniger als schon entschieden sei.

Ich habe gesagt, das Böse könne vom Willen gar nicht erzeugt werden. Dies läßt sich, wie ich glaube, zur Genüge beweisen.

Das, um was es sich hier handelt, ist nicht die böse That — denn diese ist allerdings ein Produkt des Willens — sondern es ist ganz eigentlich der böse Wille, und die Frage ist also die: wie kömmt der böse Wille in den Menschen? Nun ist die Beantwortung leicht. Denn es ist nicht schwer zu zeigen, daß dieser böse Wille gar nicht von dem Willen des Menschen hervorgebracht werden könne. Der böse Wille müßte nemlich jedenfalls nur wieder einen bösen Willen zur Ursache haben; woher aber denn dieser? Sollte er wiederum ein Produkt des Willens sein, so kann doch dieser producirende Wille nur wieder als ein böser gefaßt werden, und so ginge es denn fort, so daß man genöthigt ist, auf ein ursprüngliches d. h.: angeborenes Böse zurückzugehen. Denn in's Unendliche rückwärts zu schreiten, geht absolut nicht an. Deßwegen muß man durchaus ein Urböses annehmen, das nicht erst vom Willen erzeugt wird,

sondern nur in diesem als solches hervortritt. In der That! Ich bin ja schon böse, wenn ich Böses will. Das Böse entspringt so nicht aus dem Willen, sondern aus dem Sein. Es ist eben das böse Sein, das sich im bösen Willen nur bejaht, nur geltend macht. Man muß demnach so sagen: weil ich böse bin, will ich Böses; nicht aber entsteht das Böse erst, weil ich Böses will. Ueberhaupt ist ja mein Wollen und Streben nichts anderes, als das Wollen und Streben meines Wesens selbst; d. h. das Wollen des Wesen ist nur das wollende Wesen. Deßwegen also, weil der Wille mit dem Wesen, welches will, ganz identisch ist, kann der böse Wille nur von einem bösen Sein herkommen, oder vielmehr dieses schon unmittelbar sein. Wie also überhaupt jedem Wollen ein Sein vorausgeht — denn ohne Sein kein Wollen — so muß auch dem bösen Wollen ein böses Sein vorausgehen. So gelangt man denn zu dem Resultate, daß das Böse unmöglich aus dem Willen entspringen kann, sondern daß es etwas Uranfängliches, Angeborenes ist, welches, wenn es sich als das, was es ist, bejaht, oder geltend macht, eben als böser Wille, oder als Wollen des Bösen erscheint. Die Theorie von der Entstehung des Bösen durch sogenannten Mißbrauch der Freiheit ist geradezu flach, wie denn auch die bedeutendsten Philosophen sie nichts weniger als angenommen haben. Und verhielte es sich mit dem, was diese Theorie sagt, auch wirklich so, so ist dieselbe dennoch sehr im Irrthum, wenn sie glaubt, damit sei denn Alles abgethan, da doch im Gegentheil nur eine noch größere Schwierigkeit anhebt. Gesetzt nemlich, das Böse wäre wirklich ein Produkt der Willensfreiheit, so wirft sich die Frage auf, wie denn Gott Menschen erschaffen konnte, von denen er vorhergewußt, daß sie sündigen werden? Hätte er sie nicht so bilden können, daß sie nicht sündigten, daß das Böse ganz wider ihre Natur wäre? Man hält mir entgegen, Gott habe die Menschen eben mit Freiheit erschaffen wollen, so daß sie die Möglichkeit zum Bösen wie zum Guten besaßen. Dieser Ein-

wand möchte jedoch nicht stichhaltig sein. Denn man wird zugeben, daß Gott, wenn er ist, nur als frei seiend begriffen werden kann. Zugleich muß man ihn natürlich absolut sündlos denken. Wenn nun Gott, obgleich frei, dennoch nicht sündigt, so kann dies nur daher kommen, weil er nicht sündigen will. Hätte nun Gott die Menschen nicht ebenso bilden können, daß sie, wenn auch frei, doch das Böse absolut nicht wollten? In der Freiheit liegt ja nur das Können des Bösen, nicht auch schon das Wollen. Aus der Freiheit läßt sich daher das Böse nicht so erklären, daß damit schon jede Schwierigkeit gehoben ist. Denn, wie gesagt, Gott ist ja nach der Ansicht derer, welche das Freigeschaffensein der Menschen durch Gott als Einrede gebrauchen, auch frei, und dennoch sündigt er nicht. Aber vielleicht wendet man mir ein, das Ergreifen des Guten habe nur dann sittlichen Werth, wenn die Wahl des Bösen ebenso leicht gewesen wäre. Denn nur da sei Tugend, wenn ich das Gute nicht gleichsam aus einer heiligen Nothwendigkeit meiner Natur, wornach also das Böse, als meinem innersten Wesen zuwider, mir gar nicht möglich wäre, sondern nur, wenn ich dasselbe unter solchen Verhältnissen ergriffen, die mir das Gegentheil ebenso leicht thun ließen. Dieser Einwand wäre schon anzuhören, wenn dadurch nur nicht eine andere Schwierigkeit entstünde. Wenn man nemlich nur das tugendhaft nennt, dessen Gegentheil ebenso leicht möglich gewesen wäre, wie steht es denn mit Gott, der doch absolut nichts Böses thun kann, da dies seinem innersten Wesen zuwider ist? Obiger Einwand hebt also geradezu das Moralischgute in Gott auf.

Doch es ist vom Standpunkte des Theismus aus überhaupt unrichtig, in dem Vermögen des Menschen, sich ebenso gut für das Böse als Gute entscheiden zu können, einen besondern Werth zu suchen. Denn wenn Gott, als seiner innersten Natur zuwider, nichts Böses thun kann, und er ja das Musterbild, d. h. das eigentliche Wahre und Gute ist, so folgt daraus, daß der, welcher Böses thun kann,

eben der Idee des eigentlich Wahren und Guten nicht entspricht, mithin das ist, was in Wahrheit nicht sein soll. Nach der Anschauungsweise des Theismus sollte also der Mensch ebenfalls so sein, daß er das Böse, als seiner innersten Natur zuwider, nicht thun könnte; denn erst so entspräche er dem Musterbild, oder dem eigentlich Seinsollenden. Wenn aber auf dem Standpunkte des Theismus der Mensch eigentlich nichts Böses sollte thun können, was heißt dies anders, als: wenn Gott ist, sollte der Mensch nicht so geschaffen sein als er wirklich ist, oder sollte nichts Böses sein können; mit andern Worten: das Böse verträgt sich nicht mit Gott, hebt Gott auf? So gräbt sich der Theismus selbst sein Grab. Denn das behaupte ich ja gerade auch, daß das Böse mit Gott nicht zu vereinbaren sei.

Doch abgesehen davon — immerhin ist derjenige, der das Böse nicht nur kann, sondern auch wirklich will, schlechter, als der, der es nicht will. Also immerhin drängt sich die Frage auf: war es Gott nicht möglich, die Menschen so sittlich stark, und tugendhaft zu erschaffen, daß sie das Böse gar nicht gewollt? Man sieht somit, daß, wenn man auch die Möglichkeit der Entstehung des Bösen aus dem Willen zugeben wollte, die Schwierigkeit, die in dem Wirklichwerden des Bösen liegt, noch keineswegs gelös't ist. Dies sah z. B. Leibnitz recht wohl ein. Obgleich dieser Denker die Sünde zunächst ebenfalls aus dem Mißbrauche des Willens entspringen läßt, so entgehen ihm die so eben aufgeworfenen Schwierigkeiten doch keineswegs. Er weiß wohl, daß man selbst dann mit dem Mißbrauch der Freiheit sich nicht begnügen könne, wenn man auch die Entstehung des Bösen aus demselben zugibt. Denn noch immer sind die soeben angeregten Fragen nicht gelöst. Schon der scharfsinnige Bayle macht in dieser Beziehung Einwürfe, die denn Leibnitz in seiner Theodicee zu heben sucht, aber auf eine Weise, die dem Theismus keinen geringern Stoß versetzt. Denn auf die Alles entscheidende Frage, ob Gott die Welt nicht so

hätte erschaffen können, daß sie des Bösen gar nicht fähig gewesen wäre, vermag Leibnitz nur mit Nein zu antworten. Dies ergibt sich ihm einfach aus dem Grundsatze der besten Welt, den er wiederum von der Allwissenheit, Allgüte und Allmacht ableitet. Die erste dieser Eigenschaften habe Gott die beste Welt erkennen, die andern wollen, und die dritte die Idee dieser besten aller möglichen Welten wirklich realisiren lassen. Dies kann denn auch gar nicht geläugnet werden, daß Gott nur Vollkommenes, d. h. das Beste zu erschaffen vermag. Was folgt aber aus diesem Satze? Nichts anders, als die Nothwendigkeit des Bösen. In der That! Denn kann Gott in Folge seiner Güte nur das Beste erschaffen, ist somit diese Welt wirklich unter allen möglichen die beste, und erscheint in ihr dennoch Böses, so ergibt sich daraus unwidersprechlich, daß eben das Böse zum Vollkommenen, d. h. zum Besten gehört, es also gar nicht in der von Gott geschaffenen Welt fehlen kann, mithin nothwendig ist. Dies ist Leibnitz auch so sehr geständig, daß er geradezu sagt, die Welt wäre ohne das Böse gar nicht denkbar. Er führt an, wie so oft das Böse zum Guten führe; ja man preise selbst in der römischen Kirche die Sünde Adams gar höchlich, weil ja sie das Erscheinen Gottes selbst veranlaßt. Allerdings ist es ganz wahr, daß das Böse oft zum Guten führt, und daß man meistens nur in Folge des Elendes das Gute zu schätzen weiß. Mag dies immerhin richtig sein. Aber konnte denn Gott uns des Guten gar nicht anders, als durch das Böse theilhaftig werden lassen? Und hieße dies nicht einen Zweck durch das Böse, also durch ein schlechtes Mittel erreichen? Gottes Heiligkeit mußte doch das Böse verschmähen, seine Allmacht es verhindern können. Dies ist aber nicht geschehen, und darin liegt eben ausgesprochen, daß das Böse gar nicht von der Welt weggedacht werden kann. Hat also Gott wirklich vorausgesehen, daß die Menschen das Böse wollen werden, und es dennoch nicht verhindert, sondern sie so geschaffen, daß sie des Bösen wirklich fähig waren, und

kann er doch nur das Vollkommenste, d. h. das Beste thun, dann war es nur nothwendig, daß die Menschen das Böse wollten. Natürlich! Es gehört ja zur besten Welt. Die Menschen sind also nichts weniger als im Stande, das Böse zu vermeiden. Vielmehr ist es geradezu von Gott in die Welt gelegt, eben weil es von dieser gar nicht wegzudenken, folglich mit ihr selber schon gegeben, d. h. ihr angeschaffen ist.

So wären wir denn wieder zu demselben Resultate gekommen, wie oben, zu dem Resultate nemlich, daß das Böse unmöglich ein Produkt des Willens sein kann, sondern durchaus als etwas Ursprüngliches, Angeborenes begriffen werden muß. Nur bin ich zu diesem Ergebniß dort durch die Betrachtung des Willens an sich gekommen, während ich hier eben dasselbe aus Gott hergeleitet. Auf solche Klippe muß der Theismus nothwendig stoßen. Denn Leibnitz argumentirt durchaus richtig. Es mußte ihm das Böse als zur besten Welt gehörig, mithin durchaus von dieser gar nicht wegdenkbar erscheinen. Freilich gilt dies Alles nur dann, wenn diese Welt von Gott kömmt. Und das ist der Fehler von Leibnitz, daß er Gott ganz dogmatisch voraussetzt. Doch davon später.

Wenn nun Leibnitz im letzten Grunde das Böse in die Schranke, in die Endlichkeit, oder überhaupt in die Unvollkommenheit verlegt, so ist eben damit nur wieder dasselbe nothwendige Anerschaffensein des Bösen ausgedrückt. Denn da Leibnitz das Böse als Schranke, als Negation auffaßt, alles Erschaffene aber nothwendig beschränkt und endlich sein muß, so ist mit der Welt unmittelbar auch das Böse gegeben, d. h. ihr angeschaffen.

Diese Theorie will also Gott dadurch rechtfertigen, daß sie zu zeigen sucht, Gott habe ohne das Böse die Welt gar nicht hervorbringen können. Was ist aber das für eine Rechtfertigung, die besagt, Gott vermöge gar nichts zu erschaffen, was nicht böse sei! So fällt also alles Böse auf Gott, als dessen Urheber zurück.

Ist nun nach dem Bisherigen auf der einen Seite so viel ausgemacht, daß Gott ohne Böses gar nichts hervorbringen könne, und muß auf der andern Seite von Gott durchaus gefordert werden, daß nichts Böses aus ihm hervorgehen solle — so ergibt es sich klar, daß eben gar nichts aus Gott folgen kann — ein Resultat, zu dem wir schon auf andere Weise gelangt.

Leibnitz also sagt: das Böse gehört zur besten Welt, bildet ein nothwendiges Moment derselben. Dann aber müßte es Gott ebenso wollen, wie jedes andere wesentliche Bestandtheil der besten Welt. Und die Einrede, Gott habe das Böse nur zugelassen, nicht aber gewollt, will ohnehin nicht viel heißen. Freilich ist diese Ausflucht wohl begreiflich. Denn zugestehen, Gott habe das Böse gewollt, hieße Gott schlechterdings aufheben. Von diesem Schlusse aber, daß Gott das Böse wirklich gewollt, vermag sich Leibnitz schon deßwegen nicht zu retten, weil ja ihm das Böse unmittelbar mit dem Gewordenen, oder Geschaffenen, d. h. Endlichen und Beschränkten identisch ist, ohne den göttlichen Willen aber ja nichts werden konnte.

Fassen wir nun das Ganze kurz zusammen, so hat Leibnitz durchaus Recht, nicht bei der gewöhnlichen und flachen Annahme der Entstehung des Bösen durch den Mißbrauch der Freiheit stehen zu bleiben, eben weil noch immer Einwürfe und Schwierigkeiten genug auftauchen, selbst wenn man das Hervorgehen des Bösen aus dem Willen auch zugeben wollte. Schon Bayle machte darauf aufmerksam, wie denn Leibnitzens Theodicee durch letzteren eigentlich veranlaßt worden. Gewiß ist diese Schrift eine merkwürdige Erscheinung; denn sie zeigt mit beredten Worten, daß sich der Theismus gegen alle die Einwürfe, wie sie theils oben, theils auch schon von Bayle erhoben worden, eben nicht anders zu vertheidigen vermöge, als durch den Grundsatz der besten Welt, oder der Nothwendigkeit des Bösen. Leibnitz mußte durchaus auf die angegebene Weise argumentiren. In der That! Wenn wie hier geschieht, die Welt als ein Werk des allwissenden, allgütigen und allmächtigen Gottes ange-

sehen wird, dann kann sie nur die beste sein; und wenn sich auch Böses und Unvollkommenes genug in ihr findet, so muß dieses eben durchaus als ein wesentliches und nothwendiges Moment betrachtet werden. Denn wenn dasselbe je fehlen, d. h., wenn es eine bessere Welt geben könnte, so hätte gewiß Gott eine solche erschaffen. Freilich wenn Gott die Welt erschaffen, dann muß man allerdings dieselbe für die beste, und das Böse in ihr als etwas Nothwendiges, gar nicht Wegdenkbares erklären. Ob aber wirklich die Welt das Produkt einer allwissenden, allgütigen und allmächtigen Ursache sei, sollte erst untersucht, nicht, wie es Leibnitz gethan, dogmatisch nur vorausgesetzt werden. Statt die Welt an und für sich zu betrachten, ob sie denn wirklich die beste und vollkommenste sei, und dann allenfalls erst von ihr auf ein allgütiges Wesen, überhaupt auf Gott zu schließen, wird dieser schlechthin vorausgesetzt, und auf solche Art die Frage nur mit Gewalt gelöst. Natürlich! Wenn die Existenz Gottes schon vorweg angenommen wird, dann kann man gar nicht mehr untersuchen, ob eine solche Welt mit Gott auch vereinbar sei. Sie muß es, und mag sich auch noch so viel Sündhaftes und Unvollkommenes in ihr vorfinden. Denn sie kömmt ja — argumentirt das gedankenlose, dogmatische Verfahren — von Gott. Das Böse ist deßhalb ein von ihr gar nicht Wegdenkbares; es wäre sonst gewiß nicht da. Wie also die Welt ist, so muß sie sein. So gelangt denn der Theismus über die Nothwendigkeit des Bösen schlechthin nicht hinaus, und Leibnitz erscheint nur als das getreue und consequente Organ desselben. Freilich hebt sich der Theismus so durchaus auf. Und es bliebe nur noch ein Ausweg übrig; das Böse nemlich zu läugnen, sich ganz gleichgültig dagegen zu verhalten, etwa so, wie es Spinoza gethan. Doch man sieht leicht ein, daß damit der Knoten höchstens zerhauen, aber nicht gelöst ist. Aber dahin gelangt man durch die schon so oft gerügte Methode. Man muß vielmehr, wie überall, so auch hier, Gott nicht schlechthin voraussetzen,

sondern erst nach dessen Möglichkeit fragen, hier also untersuchen, ob das Böse und das Uebel überhaupt sich auch mit Gott vereinigen lassen? Dies ist denn freilich nicht der Fall, wodurch der Theismus eben schlechthin unmöglich wird; um so mehr, wenn man darthun könnte, daß es rein undenkbar sei, wie Gott vom Bösen auch nur etwas zu wissen vermöge.

Natürlich muß man auch bei dieser Frage die Allwissenheit Gottes nicht dogmatisch annehmen, sondern, wie überall, zuerst die Möglichkeit derselben untersuchen. Ich darf also das Wissen des Bösen nicht von der Allwissenheit herleiten, da vielmehr Gott erst dann allwissend sein kann, wenn es ihm möglich ist, auch das Böse zu wissen. Die Frage ist also die: Kann Gott vom Bösen ein Bewußtsein haben? Darauf ist denn die Antwort schon insofern gegeben, als wir bereits oben gesehen, daß Gott von einem Andern, als er selbst ist, schlechthin nichts zu wissen vermöge. Habe ich dort als Beweisgrund dies geltend gemacht, daß zwischen Gott und dem Andern eben nichts Gemeinschaftliches, daher auch keine Beziehung zu denken sei, so gilt dies Alles noch viel mehr in Hinsicht des Bösen. Denn einmal ist das Böse wie Alles, was nicht Gott ist, ein Endliches, und wie oben gezeigt, schon als solches kein Gegenstand für das göttliche Wissen. Noch viel mehr aber leuchtet die Unmöglichkeit, daß Gott vom Bösen etwas wisse, dann ein, wenn man auf den Inhalt Rücksicht nimmt, und aus diesem heraus argumentirt. So wenig nemlich das reine Licht, wenn es ein Bewußtsein hätte, etwas von Finsterniß, besonders wenn diese noch gar nicht existirte, wissen könnte, eben so wenig ist zu begreifen, wie Gott, das reine Gute, vom Bösen, insofern es nicht nur nicht in ihm, sondern überhaupt noch gar nicht ist, ein Bewußtsein haben sollte. Was von einem Andern toto genere, oder schlechthin verschieden, kann sich unmöglich auf dasselbe beziehen, also auch nichts von ihm wissen.

Ferner werden auch die Theisten zugeben, daß in der Idee, die ihrer Ansicht nach Gott von der Welt hatte, keine

Gedanken des Bösen enthalten waren; denn sonst hätte Gott auch der Welt, die ja nur die Realisirung jener Idee ist, Böses anerschaffen müssen. Von der Weltidee aus weiß also Gott nichts Böses. Nun entsteht aber die Frage, ob Gott auch noch ein anderes Wissen habe, als das in und durch die Weltidee, angenommen nemlich, daß er eine solche haben kann? Ich muß es durchaus verneinen. Man wird mir zugeben, daß die Weltidee, wie sie Gott ewig in seinem Geiste trug, nur diese und keine andere sein kann. Damit ist denn auch zugleich ausgedrückt, daß sie einen bestimmten Grund haben müsse, oder daß ihr ein entsprechendes Sein vorangehe. Dieser Satz erweitert sich aber durchaus zu einem allgemeinen. Denn wir haben oben gesehen, daß das göttliche Wissen überhaupt nur in einem ihm entsprechenden Sein entspringen und aus einem solchen nur erklärt werden kann. Daraus folgt nicht nur, daß in Gott kein Bewußtsein des Bösen möglich sei, sondern auch, daß, wie das göttliche Sein nur Eines, so auch das in ihm gründende und ihm correspondirende Wissen nur Eines sein könne. Das göttliche Wissen ist also nur Eines, oder ein zusammengehöriges, zusammenhängendes, kurz so, wie man sich die Weltidee denken muß, nemlich als einen Inbegriff von Gedanken, die sich gegenseitig, wie Glieder eines Organismus, tragen und ergänzen, und so Eines, eine unauflösliche Einheit darstellen. Daraus geht denn hervor, daß Gott außer der Weltidee von nichts Anderm ein Bewußtsein haben kann. Sind nun in dieser Weltidee keine Gedanken des Bösen enthalten, dann vermag Gott um das Böse schlechthin auch nichts zu wissen.

Dies müssen auch jene zugeben, welche das Wissen eines „Andern" in Gott daraus ableiten, daß er sein Wesen sich gegenüber stelle, oder sich von sich selbst unterscheide. Denn einmal liegt darin ausgesprochen, daß dieses Wissen eines Andern nur als Eines begriffen werden könne, eben weil das Wesen, als dessen Gegenbild oder Selbstobject dasselbe erscheint, ebenfalls nur Eines ist. Ferner können in diesem

„Andern" unmöglich Gedanken des Bösen enthalten sein, da ja in dem, dessen Abbild es ist, auch nichts Böses ist. Daraus folgt, daß auch nach dieser Theorie Gott von einem Bösen nichts wissen könne.

Der Schluß, der sich aus diesem Resultate ziehen läßt, ergibt sich auch noch auf andere Weise.

Wenn nemlich Gott ist, so muß er die Idee der Welt vor der wirklichen Schöpfung von Ewigkeit her in seinem Geiste getragen, und Alles, was auf ihr sein und erscheinen wird, vollkommen durchschaut und vorher gewußt haben. Dies verlangt durchaus der Begriff Gottes. Wenn nun Gott alle Dinge auf eine ewige Weise vorher gewußt, was folgt daraus? Etwas anders wohl, als daß sich dann Alles mit Nothwendigkeit so gestalten und entwickeln muß, wie er es wirklich dem Begriffe nach ewig in sich hatte? Gewiß nicht! Denn könnten sich die Dinge anders entwickeln, oder die Menschen anders handeln, als es von Ewigkeit vor dem göttlichen Geiste stand, dann wäre ja dieses kein wahres Vorherwissen, und Gott könnte auch nie zur Kenntniß derselben gelangen. Denn das göttliche Wissen ist kein aufnehmendes, von Außen her an ihn kommendes. Deßwegen weiß Gott von dem, was nicht so geschieht, wie er es von Ewigkeit in seinem Geiste trug, überhaupt gar nichts. Daher muß durchaus Alles mit Nothwendigkeit so geschehen, wie es Gott ewig vorhergewußt. Daraus folgt, daß neben Gott alle Freiheit, und aller Zufall schlechthin ausgeschlossen ist. Denn das Wesen der Freiheit besteht ja eben darin, daß etwas auch gar nicht, oder doch anders sein und geschehen könnte. Soll aber Gott ein wahres Wissen von den Dingen und den Handlungen der Menschen haben, dann müssen sie durchaus so geschehen, wie sie Gott in der ewigen Idee vorher gewußt. Und von Freiheit, d. h. von einem auch Anderssein-können ist dann keine Rede, sondern Alles ist absolut nothwendig.

Es ist bekannt, daß man sich gegen dieses Resultat dadurch vertheidigen wollte, daß man sagte, die Dinge geschehen

nicht deßwegen so, weil sie Gott auf ewige Weise so gewußt, sondern vielmehr, weil sie so geschehen werden, habe sie Gott so vorhergeschaut. Doch, was kann zerbrechlicher sein als dieser Rettungsanker? Es handelt sich ja hier um das Wissen Gottes vor aller Schöpfung. Vor den Dingen selbst ist ja nichts, als das Wissen Gottes von denselben, d. h. ihre Ideen oder Gedanken. Es kann also hier gar nicht von Dingen die Rede sein, weil sie noch gar nicht existiren. Erst wenn Gott seine Ideen realisirt, entstehen dieselben, und zwar muß das, was wird — soll anders das göttliche Vorherwissen auch ein wahres sein — nicht nur anfangs so werden, wie die Gedanken Gottes ewig schon waren, sondern es muß sich auch fernerhin schlechtweg so entwickeln, wie es Gott von Ewigkeit her gedacht. So hängen also die Dinge durchaus vom ewigen Wissen Gottes ab, und es steht fest, daß, wenn Gott wirklich ein Vorherwissen zukömmt, Alles, was geschieht, mit absoluter Nothwendigkeit geschieht. Da nun aber einmal Freiheit und auch Zufall existirt, so ist das Vorherwissen Gottes schlechthin unmöglich.

Freiheit also schließt das Vorherwissen aus. In der That! Es ist durchaus nicht einzusehen, wie freie Handlungen sollten vorher gewußt werden können. Die Freiheit ist ein Können oder auch Nichtkönnen. Soll ich aber das, was geschieht, in Wahrheit vorauswissen, so kann es nicht nicht geschehen, d. h. es muß schlechthin geschehen, und zwar so, wie ich es voraus weiß. Alles Andere ist Vermuthen, Errathen. Man nehme einen beliebigen Menschen. Wie kann ich nun mit Bestimmtheit sagen, er werde dieses oder jenes thun, wenn ich nicht weiß, daß das, was er thun soll, mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen folge? Denn das, was sein oder auch nicht sein kann, vermag ich durchaus nicht in Wahrheit voraus zu wissen. Was noch gar nicht ist, kann nicht durch Anschauen, sondern nur durch Schließen erkannt werden. Ein Schluß ist aber nur dann wahr, oder gibt nur dann Gewißheit, wenn die Folge eben als eine

nothwendige erscheint. Das Vorherwissen beruht also nicht auf dem unmittelbaren Anschauen, sondern ist durchaus etwas Vermitteltes, d. h. es bewegt sich in Begriffen. Ich kann somit nur das vorauswissen, was mit logischer Nothwendigkeit aus seinem Grunde erfolgt, also nur das, was gar nicht nicht sein kann, nimmermehr aber das Freie. Das Vorauswissen hat daher nur Sinn in der Sphäre des schlechthin Nothwendigen. Und so wäre es auch in Gott nur möglich bei einem absoluten Fatalismus, also in einer Welt, in der Alles mit eiserner Nothwendigkeit vor sich geht. Da nun mit diesem Vorherwissen Gott selbst steht und fällt, so sieht man auch von dieser Seite wieder, wie wenig sich der Theismus mit der Freiheit verträgt.

Man mag also die Sache wenden, wie man will; immer ist die Frage des Vorherwissens der Punkt, an dem der Theismus nothwendig scheitert; wie denn dieselbe auch in der ganzen Geschichte der Philosophie nicht genügend gelöst wurde, und zwar einfach deßwegen, weil sie gar nicht zu lösen ist. So weiß z. B. Wilhelm von Auverne die Frage, wie das Vorherwissen mit der Freiheit bestehen könne, nur so zu beantworten, daß er sagt, das Vorherwissen bewirke den Erfolg nicht, theile mithin demselben auch keine Nothwendigkeit mit. Eben so wenig befriedigt Herwey; er sagt: vom künftigen Zufälligen besitzt Gott eine ganz gewisse Erkenntniß; deßwegen muß er es durch Anschauung wissen. Denn aus seinen Ursachen läßt sich das Zufällige nicht vollkommen bestimmen oder erkennen. Gott erkennt mit seinem Blicke Alles und zwar von Ewigkeit her, mithin auch alles Zufällige, und zwar durch Anschauung, obgleich nicht Alles schon wirklich vorhanden ist. — Hier ist nun ganz richtig bemerkt, daß, wenn das Zukünftige oder die Folge erkannt, oder erschlossen, d. h. auf mittelbare, begriffsmäßige Weise gewußt werden soll, dies nur da geschehen kann, wo die Ursache mit schlechthiniger Nothwendigkeit sich entwickelt, nicht aber bei Freiem, oder Zufälligem. Deßwegen müßte

Gott von diesem das Zukünftige nur auf unmittelbare Weise erkennen, d. h. durch Anschauung. Aber wie kann denn das, was noch nicht ist, unmittelbar angeschaut werden? Auch Dürand und Pomponatius sprechen sich über diesen Punkt aus. Letzterer gibt zu, daß Gott das Freie nicht aus seiner Ursache vorherwissen könne, sondern nur insofern, als auch das Zukünftige ihm anschaulich oder gegenwärtig sei. Dies nun läugnet Dürand, und, wie schon gezeigt, mit vollem Rechte. Er sagt: es sei falsch, daß durch seine Ewigkeit Gott allen Zeiten gegenwärtig sei ohne Succession, mithin die Zukunft als schon vorhanden durch unmittelbare Anschauung erkenne. Das Künftige sei noch nicht, könne also mit dem Gegenwärtigen nicht wirklich coexistiren. Er sucht nun freilich auf eine andere Art das Vorherwissen Gottes zu begreifen, aber ebenfalls ganz unbefriedigend, so daß ich mich nicht länger dabei aufhalten will. Und so spricht es denn Cartesius offen aus, daß das Vorherwissen Gottes unmöglich mit der Freiheit in Uebereinstimmung zu bringen sei. Dennoch hält er dafür, daß wir gleichwohl keines von beiden in Zweifel ziehen dürfen. Freilich, wenn man, wie er, sich von dem Dasein Gottes einmal überzeugt zu haben glaubt, dann darf man keineswegs weder an dem Vorherwissen noch an der Freiheit zweifeln, wenn ihre Vereinbarkeit auch nicht zu begreifen ist. Da aber Gottes Existenz einmal nicht unerschütterlich gewiß ist, so muß man durchaus ein anderes Verfahren einschlagen. Es ist ganz richtig: wenn Gott ist, so besitzt er auch Vorherwissen, es mag dessen Uebereinstimmung mit der menschlichen Freiheit für uns einzusehen sein oder nicht. Ob aber Gott Vorherwissen habe, mit andern Worten: ob er selbst sei, das hängt doch erst von der Möglichkeit jenes Vorherwissens ab. Ich kann durchaus nicht so argumentiren: Gott hat Sein, d. h. vollkommene Intelligenz, deßwegen muß ihm auch das Vorherwissen, selbst des Freien und Zufälligen, zukommen, wenn wir es gleichwohl nicht begreifen können; sondern ich muß, da ja vollkommene

Intelligenz Gott nur dann beigelegt werden kann, wenn er von Allem, selbst vom Freien, ein Vorherwissen besitzt, zuerst nach der Möglichkeit des letztern fragen. Wir haben es gethan und es freilich ganz unmöglich gefunden. Selbst Leibnitz vermag uns nicht Befriedigung zu geben. Was er in seiner Theodicee darüber sagt, wird in dem Bisherigen seine Erledigung finden.

So wäre denn klar, daß, weil nicht absolute Nothwendigkeit in der Welt herrscht, diese auch nicht nach einer ewigen Idee erschaffen, oder aus dem göttlichen Vorherwissen entsprungen sein kann. Nach dem Theismus aber wäre die Welt das Abbild der Idee in Gott, und zwar das adäquate Abbild, weil ja Gott sonst etwas Unvollkommenes hervorgebracht hätte. Was folgt aber daraus? Das, was sich so eben aus der Annahme des göttlichen Vorherwissens herausstellt, nemlich die gänzliche Unmöglichkeit aller Freiheit und alles Zufalls. Um das einzusehen, hat man nur die Idee in Gott etwas näher in's Auge zu fassen. Denn, was ist die Weltidee? Ein System, ein Zusammenhang von Begriffen oder Gedanken. Im Reiche der Gedanken herrscht aber nur Nothwendigkeit, nur strenge, logische Verbindung. Wie kann also der Mensch mit seiner Freiheit das Abbild einer Idee in Gott sein? Dies erscheint als ganz unmöglich. Der Gedanke weiß nichts von Freiheit; es findet hier kein Können statt, sondern nur ein Müssen. Denn der Begriff oder Gedanke kann nicht dieses oder auch jenes sein, sondern ist nur Eines. Das Können oder auch Nichtkönnen hat hier keine Geltung. In der Sphäre der Begriffe ist das Mögliche und Nothwendige ganz dasselbe, oder vielmehr geht jenes in diesem bis zum völligen Verschwinden auf. Die Freiheit aber ist dies Können oder auch Nichtkönnen, ein Schweben, von dem der Gedanke absolut nichts weiß. Was dieser ist, das muß er sein, und zwar auf ewige Weise. Es ist daher gar nicht einzusehen, wie Bewegung, Leben und Freiheit das Abbild von Gedanken, von Ideen sein können. Ueberhaupt, je mehr

man sich in die Betrachtung der Idee versenkt, um so klarer und entschiedener tritt das Bewußtsein hervor, daß unmöglich die Welt nach einer Idee in Gott erschaffen sein könne. Wir haben soeben gesehen, daß die Weltidee durchaus als ein System von Gedanken, oder Begriffen aufgefaßt werden muß, mithin als ein Zusammenhang, in dem Alles als nothwendig, als wesentlich erscheint. Nun betrachte man aber dagegen diese Welt! Wieviel Zufälliges, Unwesentliches ist nicht auf ihr zu finden; und doch sollte sie das adäquate Abbild jener Idee sein! Ferner; wie in der Idee Alles lautere Wirklichkeit, d. h. jeder Gedanke, das, was er sein muß, von Ewigkeit auch ist, so sollte denn auch in dem Abbilde dieser Idee lautere Aktualität, lautere That sein, und alle Möglichkeit, alle Potenz schlechthin ausgeschlossen, und damit auch jede Entwicklung. Freilich sagt man, Gott lasse deßwegen die Menschheit einen Proceß oder eine Geschichte durchmachen, weil, was man sich durch eigene Kraft und Thätigkeit erwerbe, einen höhern Werth habe, als das, was Einem ohne sein Zuthun und Sichselbstbestimmen, schon ganz fertig gegeben werde. Dies will jedoch nichts heißen. Denn Gott hat ja auch keinen Entwicklungsproceß durchgemacht und doch ist er das Vollkommenste. Noch mehr. Wenn Gott der Urtypus, oder das Urbild ist, wornach ich den Werth alles Anderen erst bemesse und beurtheile, er aber Alles, was er ist, von Ewigkeit her, d. h. ohne seine eigene Thätigkeit und Selbstbestimmung, ist, so kann ich doch unmöglich sagen, das habe einen größern Werth, was ich erst in Folge meines eigenen Zuthuns oder eines geschichtlichen Processes mir erworben. Was das Urbild oder der Urtypus in sich aufzeigt, ist das Höchste, oder das in Wahrheit Seinsollende. Eigentlich, d. h. von dem Begriffe Gottes, als der allein wahren Norm, aus, betrachtet, sollte es daher keinen Entwicklungsproceß, keine Geschichte geben. Der Begriff Gottes schließt also alles erst Werdende und Sichentwickelnde aus; mit andern Worten: wäre die Welt von Gott, so hätte er sie voll-

kommen oder der Idee adäquat erschaffen müssen, nicht aber so, daß sie erst sich mühesam zu dem entfaltet, was sie sein soll. Das eigentlich oder in Wahrheit Seinsollende ist daher nicht das sich erst Entwickeln und somit auch nicht ein Potenzzustand, sondern eben nur lautere Wirklichkeit. Und so wäre auch von dieser Seite die Unverträglichkeit der Welt mit Gott erwiesen.

Aus Allem dem möchte wohl so viel hervorgehen, daß zwischen der Welt und der Idee, wie man diese nothwendig auffassen müßte, eine Kluft, ein Riß herrscht, der deutlich erkennen läßt, daß die Welt weder aus der Idee hervorgegangen, noch auch nach einer solchen gebildet sein könne. Denn wollte man die Entstehung des Bösen durch den menschlichen Willen auch zugeben, so stoßen wir, wie soeben gezeigt, in der Welt nicht nur auf Unwesentliches, Zufälliges und Mangelhaftes, während doch von Allem dem die Idee als das gerade Gegentheil begriffen werden müßte, sondern wir finden in der Natur auch Böses, z. B. in den Thieren. Denn viele sowohl der guten als der bösen Seiten und Kräfte des Menschen treffen wir auch in der animalischen Welt an, hier jedoch vereinzelt und einseitig, deßwegen aber auch heftiger und unwiderstehlicher, während der Mensch als Inbegriff der Natur, als Mikrokosmus, dieselben mehr oder weniger, bald potenzirt, bald durch die Macht des Geistes gemäßigt und gebändigt, in einer Einheit in sich vereinigt. Gerade aber daraus wird nur wieder auf's Neue ersichtlich, daß das Böse in der Natur des Menschen liegt, oder ihm angeboren ist, und nicht erst durch den Willen als etwas ganz Neues hervorgebracht wird. Denn dieselben bösen Elemente und Kräfte, die sich als natürliches Böses in der Natur finden, constituiren ja mit das Wesen des Menschen. Offenbar also gibt es ein Böses in der Natur, und doch kann in der Idee derselben unmöglich etwas Böses sein. Woher sollte nun dieses Böse in der Natur kommen? So herrscht also zwischen der Idee in Gott und der Welt eine

gewaltige Kluft, indem sich in dieser Bestimmungen finden, die in der Idee gar nicht enthalten und daher von Gott auch nicht gewußt sein können. Es fehlt somit alle Vermittlung, aller Uebergang von der Idee zur Wirklichkeit. Wie kann auch etwas aus der Idee hervorgehen oder nach ihr erschaffen sein, was gar nicht in ihr liegt, ihr ganz fremd ist?

An dieser Klippe scheitert auch das Hegel'sche System, indem dieses ebenso wenig zu zeigen vermag, wie aus seiner Idealwelt oder der Logik die Natur hervorgehen könne. Hegel faßt diese Idealwelt als den reinen durchsichtigen Aether des Gedankens, worin mithin lautere Nothwendigkeit herrscht, und alles Zufällige, Unwesentliche schlechthin ausgeschlossen ist. Und von dieser klaren Begriffswelt sollte die Wirklichkeit mit ihrem Materiellen, Finstern und Irrationalen ein Produkt sein? Unmöglich! Hegel sagt, die Natur sei das Anderssein des Begriffs. Aber gerade hierin liegt die Schwierigkeit. Denn die reine Vernunft oder die Logik kann nichts aus sich entwickeln oder erzeugen, was nicht sie selbst wäre, kömmt also auch nie zu etwas Neuem oder etwas Anderm. Und so fehlt denn auch hier aller Uebergang aus der Idealwelt zur Wirklichkeit. Dies giebt man denn auch in der That zu. Wenn man jedoch daraus schließen will, daß die Welt deßhalb das Produkt eines Willens sein müsse, so hat man dazu nichts weniger, als eine logische Berechtigung. Man müßte zuerst nachweisen, daß die Welt überhaupt ein Erschaffenes sei; sodann aber bedenke man, daß, wenn sie wirklich ein Erzeugniß des göttlichen Willens wäre, dieser sie doch immer nach einer Idee hervorgebracht haben müßte. Und so bliebe jene oben gezeichnete Kluft zwischen der unmittelbaren Wirklichkeit und der Idee dennoch immer bestehen.

Aus diesem Grunde, weil die Welt der Idee, wie man sich diese nothwendig denken muß, einmal durchaus als inadäquat und widersprechend erscheint, ist leicht einzusehen, wie man auf den Gedanken kommen konnte, diese Welt nicht für die wahre, die ursprüngliche, zu erklären. Aber wie hat sich

denn jene erhabene, und heilige Ideenwelt zu der vor uns liegenden erniedrigen können? Bekanntlich hat Schelling die Entstehung der Wirklichkeit sich nur durch einen Abfall vorzustellen gesucht. Doch wo Einem das Begreifen ausgeht, da muß das unbestimmte Wort „Abfall" helfen, woraus aber klar genug erhellt, daß eben auch Schelling keinen Uebergang von der Ideenwelt zur Wirklichkeit sich denken kann. Und dessen ist er denn auch offen geständig. Er erklärt sich die Verkörperung der Ideen oder die Entstehung der wirklichen Welt nur durch ein absolutes Abbrechen, ohne alle Brücke und Vermittlung. Er kann die Natur nicht auf die Idealwelt zurückführen; und so gähnt zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft. Wenn daher Schelling die unmittelbare Wirklichkeit nicht aus der Ideenwelt herzuleiten vermag, ist es denn nicht völlig ungereimt, eine solche noch anzunehmen? So consequent kann freilich Schelling nicht sein, und zwar aus einem leicht begreiflichen Grunde.

Zum gleichen Resultate führt denn auch die Ansicht anderer Denker in Bezug auf das Verhältniß dieser Welt zur Idee. So läugnet Philo geradezu, daß das Wesen der jetzigen oder wirklichen Menschen der Idee adäquat sei. Er spricht von einem Urmenschen, den er von dem Menschen der folgenden Zeit trennt. Denn unendlich groß sei der Unterschied zwischen dem anfangs nach dem Bilde Gottes, d. h. nach der Idee gestalteten und zwischen dem jetzigen Menschen. Er nennt jenen Urmenschen unsterblich, ewig und göttlich; der jetzige aber sei sinnlich, habe Qualitäten, bestehe aus Leib und Seele, sei entweder Mann oder Weib, und von Natur sterblich. Jener erste aber sei rein geistig, unkörperlich, weder Mann noch Weib, und von Natur unsterblich. Adam ist erst der zweite Mensch, der specielle, dem Gattungsmenschen oder jenem ersten gegenüber. Ueberhaupt findet es Philo ganz unbegreiflich, wie Gott, das reinste, lauterste und heiligste Wesen, eine solche Welt, in der so viel Unreines und Unheiliges herrsche, habe

erschaffen können. Er läugnet dies geradezu, indem er durch Mittelwesen die Welt hervorbringen läßt. Und so stehen denn hier die unmittelbare Wirklichkeit und Gott ebenso wenig in einer Beziehung zu einander, als bei Schelling; d. h. nach beiden kann eben die Welt nicht aus Gott hervorgegangen sein.

Hier begegnen wir also der Ansicht, daß die Trennung in Geschlechter, weil damit nothwendig die Geschlechtslust und Zeugung verbunden, in der doch Philo die Sünde findet, mit der Idee völlig unvereinbar sei. Aus demselben Grunde faßt denn auch ein anderer bedeutender Denker, Skotus Erigena, den Urmenschen ebenfalls als geschlechtslos auf; denn die geschlechtliche Fortpflanzung, die mit thierischer Lust verknüpft, welche die Unschuld tödtet, sei mit dem heiligen Wesen des Urmenschen, d. h. des der Idee adäquaten Menschen, schlechthin nicht vereinbarlich. Erst in Folge der Sünde sei die Trennung in Geschlechter erfolgt. Diesen geschlechtslosen Urmenschen aber nennt Erigena Androgyne.

Hier wirft sich nun die Frage auf, ob denn auf dem Standpuncte, den diese Denker einnehmen, die Geschlechtslust wirklich als etwas Nichtseinsollendes oder Sündhaftes aufgefaßt werden müsse? Und ich glaube nur mit Ja antworten zu können. Ich habe nemlich schon oft bemerkt, daß nach der Anschauungsweise des Theismus das Materielle, Sinnliche oder Weltliche nothwendig als ein Nichtiges, Schlechtes, eigentlich gar nicht Seinsollendes, mithin als ein zu Negirendes und Aufzuhebendes erscheine. Natürlich! Denn nur Gott ist das allein Wahre, oder das Urbild, die absolute Norm; d. h. nur was in Gott ist, soll eigentlich sein, alles Andere aber nicht. Gott ist aber nichts Sinnliches und Weltliches. Deßwegen erscheint dieses nothwendig als etwas Unwahres, oder zu Negirendes und Aufzuhebendes. Und so muß ich denn die Welt, die Endlichkeit, fliehen, von ihr abstrahiren. Nun macht sich aber gerade in der Geschlechtslust das Sinnliche oder Weltliche mit der größten

Macht geltend. Es bejaht sich in ihr, was durchaus negirt werden soll. In der Geschlechtslust feiert die Sinnlichkeit ihren höchsten Triumph. Wir wissen also, warum Philo und Erigena die Geschlechtslust aus dem der Idee oder dem Urbilde adäquaten Zustande ausschließen. Sie müssen dies um so mehr thun, als man sonst, wenn der Geschlechtstrieb etwas Normales, oder Seinsollendes wäre, durchaus zuzugeben genöthigt ist, es müsse sich auch in dem Urbilde ein Geschlechtstrieb vorfinden. Denn das Urbild ist ja das Normale, oder Seinsollende. Und so ist denn nur nothwendig, den Geschlechtsunterschied und mit ihm seine Bejahung, den Geschlechtstrieb, in dem göttlichen Ebenbilde, d. h. dem Urmenschen, zu läugnen. Und nicht nur Philo und Erigena sind es, welche die Geschlechtslust als etwas Nichtseinsollendes oder Sündhaftes begreifen, sondern auch Augustinus und Ambrosius, zwei Theologen erster Größe. Jenem zufolge hat sich nemlich die Geschlechtslust erst nach und durch die Sünde bei den ersten Menschen eingestellt, und ohne sie würde die Fortpflanzung ohne alle sinnliche Lust stattgefunden haben. Hier also erscheint die Geschlechtslust als eine Folge der Sünde, während sie anderwärts als die Quelle derselben, wie überhaupt alles Uebels, aufgefaßt wird. Ja selbst die Erbsünde soll den Grund nur darin haben, daß wir in Geschlechtslust erzeugt und empfangen sind. Was Wunder, wenn man das eheliche Leben schlechthin verwarf? Dies haben denn christliche Sekten des Mittelalters auch gethan. Aber nicht nur diese, sondern auch Ambrosius. Der letztere setzte den römischen Staatsmaaßregeln gegen Ehelosigkeit und kinderlosen Stand die christliche Weisheit entgegen, und heißt ein eheloses Leben, weil reiner und heiliger, dem Familienleben vorziehen. Und in der That! Diese Auffassung liegt so ganz im Geiste des Theismus oder des Christenthums. Freilich wagt man nicht, die Consequenz dieser Wahrheit in ihrer ganzen Breite zu verfolgen, weil so die Falschheit des Princips oder Standpunktes an den Tag käme. — Auch Origines

läugnet, daß die ersten Menschen, wie sie gewöhnlich vorgestellt werden, der Idee adäquat seien. Er will nichts von der Körperlichkeit derselben wissen, sondern identificirt ihren Zustand vor dem Sündenfall mit der Platonischen Präexistenz der Seele. Endlich faßt auch Jakob Böhme die ersten Menschen so auf, daß sie nach ihm ein himmlisches Fleisch besessen, etwa den ätherischen Leib des Skotus Erigena; auch seien sie ungetrennt gewesen, ganz und vollkommen, weder Mann noch Weib.

Durch alle diese Ansichten zieht sich also, wie ein rother Faden, der eine, auch oben entwickelte Grundgedanken durch, daß die Welt oder Wirklichkeit unmöglich mit der Idee übereinstimmen könne, wie man sich die letztere in Gott nothwendig denken muß, daß vielmehr zwischen beiden ein gewaltiger Abstand und Unterschied sei, indem eben in der einen sich Bestimmungen und Qualitäten finden, die man in der andern gar nicht annehmen darf. Und daraus folgt denn klar, daß die Welt weder aus einer solchen Idee hervorgegangen, noch auch von Gott nach ihr, als dem Musterbilde, erschaffen sein könne.

Um nun einen Uebergang von Gott zur Welt begreiflich zu machen, hat man von jeher verschiedene Erklärungsarten versucht. So nahm man eine Mittelursache an, aus der dann erst die Welt hervorgegangen. Denn letztere, als eine unreine, habe unmöglich aus Gott, dem absolut reinen, hervorgehen können. Diese Theorie beruht also auf dem richtigen und streng logischen Satze, daß das Reine nur wieder aus dem Reinen, ebenso das Trübe nur wieder aus dem Trüben, und so überhaupt jedes Ding nur aus einem ihm Gleichen oder Gemeinschaftlichen folgen könne. Aber gerade derselbe Grundsatz ist es, der die ganze Theorie wieder schlechthin zerstört. Da nemlich das Finstere oder Unvollkommene nur wieder von einem ihm Verwandten herkommen kann, so muß nothwendig auch jene Mittelursache, als der nächste Grund dieser finstern und unvollkommenen Welt, ebenfalls

finster und unvollkommen sein. Wie kann aber dieselbe Mittelursache aus Gott entspringen? Müßte er doch nach demselben Grundsatze auch finster und unvollkommen sein. Man sieht also, daß die Annahme von sogenannten Mittelwesen die Kluft zwischen Gott und der Welt nicht auszufüllen vermag, und die darauf gebaute Theorie den Todeskeim nur in sich selbst trägt, und sich selbst durch ihre eigene Dialektik vernichtet. Dieser Ansicht huldigen z. B. Philo und die Arianer.

Da also auch diese Theorie an der Unmöglichkeit scheitert, das Unreine, Finstere vom Reinen und Lautern abzuleiten, so sind nur zwei Wege gedenkbar: entweder läßt man das Unvollkommene und Böse aus einem von Gott unabhängigen, gleichewigen Grunde entspringen, oder aber man legt das Böse und Finstere in Gott selbst hinein, um auf solche Weise einen Vermittlungs- oder Uebergangspunkt zur Welt zu bekommen. Beide Wege sind aber, wie leicht einzusehen, dem Theismus gleich verderblich. Der erste führt zu dem Dualismus, wie er sich in der Parsischen Religion, in den Manichäern, und andern christlichen Sekten findet. Diese Ansicht nun, wornach es etwas gebe, was nicht von Gott herkomme, sondern vielmehr mit ihm als gleich ewig und absolut existire, muß den Gottesbegriff nothwendig schlechthin vernichten. Und doch kann anderseits das Unvollkommene nur wieder vom Unvollkommenen entspringen. Daher blieb durchaus nichts anders übrig, als in Gott selbst ein Finsteres, Böses und Unvollkommenes anzunehmen. Und dies haben denn wirklich Jakob Böhme, Schelling und Hegel gethan.

Auf diese Theorie mußte man aber, wie schon gesagt, deßwegen nothwendig verfallen, weil einerseits Alles in Gott seinen Grund haben muß, anderseits aber das Unvollkommene und Finstere nur wieder von dem ihm Gleichen herkommen kann. So sagt Schelling, es gebe etwas, was zwar in Gott, aber nicht er selbst sei. Dieses Etwas sei auch Gott, aber nicht wirklicher, nicht wahrer Gott, sondern Gott erst dem Grunde nach, und insofern noch etwas

Unvollkommenes, etwas Finsteres. Es ist aber dieses durchaus nöthig, weil, wie schon bemerkt, es sonst von Gott zur Welt keinen Uebergang, keine Vermittlung gibt. Denn es wird hier zugestanden, und dies mit Recht, daß aus dem wahren, wirklichen Gotte, oder dem Vollkommenen, die Welt oder das Unvollkommene unmöglich entspringen könne. Daher war denn nichts anders zu machen, als in Gott selbst ein unvollkommenes Moment zu legen. Dadurch aber wird Gott schlechthin aufgehoben. Denn Schelling gibt ja selbst zu, daß der wahre oder existenzielle Gott nichts Unvollkommenes in sich enthalten könne, indem dieses nur in seinen Grund gesetzt wird. Aber auch das liegt in den oben von Schelling angeführten Worten, daß diese Welt von dem wahren oder wirklichen Gott nicht herrühren kann, da er dieselbe nur aus dem finstern Grunde entspringen läßt. Und so erweisen sich auch nach Schelling Gott und die Welt als mit einander unvereinbar.

Daß auf solche Weise das Böse als etwas durchaus Nothwendiges erscheint, ist klar. So faßt es schon Jakob Böhme auf. Nach ihm ist Gift und Bosheit in Allem, nicht nur in den lebendigen Kreaturen, sondern auch in Sternen, Elementen, Erde, Steinen, Metallen, und zwar müsse es so sein, weil es sonst kein Leben und keine Beweglichkeit gäbe. Auch Schelling hält das wirkliche Hervortreten des Bösen deßwegen für nothwendig, damit an der Ueberwindung desselben das Gute sich zeige. Ueberhaupt könne jedes nur an seinem Gegentheile offenbar werden: Liebe nur im Hasse, Einheit nur im Streite. So erscheint also das Böse als ein nothwendiges Moment, sowohl in Gott als der Welt. Billig aber mögen wir die Frage aufwerfen; wie kann ein mit dem Princip des Bösen behaftetes Wesen als Gott festgehalten werden? Gewiß, man hat dem Pantheismus gegenüber Recht, wenn man sagt, ein solcher Gott sei eben kein Gott. In der That! Mag immerhin ohne Gegensätze, Kampf und Böses kein Leben denkbar sein, so berechtigt dies dennoch

keineswegs, das Böse auch in Gott zu legen. Denn in Wahrheit folgt nur dies daraus, daß eben nichts Vollkommenes möglich sei. Nun, das suche ich ja auch zu beweisen. Man sieht also, daß beide Theile Recht haben, die Theisten, wenn sie sagen, ein mit Bösem behaftetes Wesen sei eben ein Unvollkommenes, und daher auch kein Gott; und die Pantheisten, wenn sie behaupten, das Böse lasse sich gar nicht anders erklären und begreifen, als dadurch, daß man ein solches auch in dem Urgrunde, in dem Urprincip annehme, indem sonst alle Vermittlung schlechthin fehle. Haben nun beide Recht, was kann nun die nothwendige Folge anders sein, als die gänzliche Aufhebung des Gottesbegriffs?

Betrachten wir noch kurz das Unglück und Uebel in der Welt.

Ich will hier nicht auf die einzelnen Versuche eingehen, die man gemacht, um das Uebel und Unglück der Welt mit einem allgütigen, vollkommenen Wesen zu vereinbaren und so zu rechtfertigen. Denn alle sind durchaus verfehlt, indem ja selbst Leibnitz an diesem Bestreben scheiterte, der es gewiß vermocht, wenn es je möglich wäre. Nach diesem Denker gibt es drei Arten von Uebel: das metaphysische, moralische und physische. Das erstere besteht in der ursprünglichen Schranke und Unvollkommenkeit der Kreatur, oder Welt überhaupt, und fällt mithin auf Gott zurück. Das andere ist die Sünde, die, wie wir gesehen, selbst nach Leibnitz in höchster Instanz ebenfalls wieder auf Gott zurückzuführen ist. Das physische Uebel endlich, das Leiden, Elend und dergleichen betrachtet Leibnitz als die Folge des moralischen. Aber dadurch vermag er Gott keineswegs zu rechtfertigen. Es ist ja gar nicht wahr, daß das physische Uebel immer eine Folge des moralischen ist. Denn wieviele Leiden — vielleicht deren größter Theil — entspringen nichts weniger als aus Vergehen, sondern haben ihren Grund durchaus in den Verwicklungen und der Anlage der Welt, kurz in Verhältnissen, an

denen der Mensch nicht die geringste Schuld trägt. Leibnitz selbst scheint das Unhaltbare dieser Rechtfertigung zu fühlen, und nimmt deßhalb zu andern Gründen seine Zuflucht, nemlich dazu, daß er sagt, die Leiden trügen lediglich zu unserm Heile bei, indem sie uns jedesmal (!) ein weit größeres Glück bereiteten. Aber auch damit reicht er nicht aus. Denn einmal ist es unwahr, daß alle unsere Leiden durchweg in unser Heil umschlagen. Doch angenommen, es sei wirklich so. Was wäre denn aber das für ein Gott, der nur auf solche Weise, vermittelst so furchtbaren Unglücks, unser Heil begründen könnte? Auch das Ungenügende dieser Ansicht mußte Leibnitz einsehen. Darum fügte er geschwind hinzu, die Leiden gehören, wie die Mißgeburten, mit zur Weltordnung, d. h. wie das moralische Uebel oder die Sünde, so ist auch das physische ein nothwendiges Moment der besten Welt. Denn — räsonnirt Leibnitz — wenn sich, obgleich Gott allgütig und allmächtig ist, in der Welt dennoch Uebel vorfinden, so muß es gar nicht möglich sein, eine von Leiden und Qualen freie Welt hervorzubringen. Denn sonst hätte es Gott vermöge seiner Allgüte gewiß gethan. Und den, von welchem man zugestehen muß, er habe eine schönere und bessere Welt gar nicht zu erschaffen vermocht, den kann man als Gott festhalten? Es ist unglaublich, wie sehr das dogmatische Verfahren den Geist verblenden kann.

Ganz anders aber wird das Resultat sein, wenn wir Gott nicht schlechthin voraussetzen, sondern erst seine Möglichkeit untersuchen, hier also uns die Frage vorlegen, ob denn die Leiden und Qualen, die in der Menschheit sowohl, wie in Thieren wüthen, mit einem vollkommenen, allgütigen Wesen auch vereinbart werden können? Und wahrlich! Wer unbefangen, und ohne sich durch die dogmatische Annahme eines Gottes in seinem Urtheile bestechen und beirren zu lassen, all' das Unglück, und den weltzerreißenden Schmerz bedenkt, der kann unmöglich mit Ja auf obige Frage antworten. Denn wer nur Eines Menschen Leiden mitzufühlen im Stande ist,

kann es nimmermehr vereinbaren mit einem allgütigen und liebevollen Wesen, als welches wir doch Gott auffassen müßten. Und nun erst dieses Meer von Drangsalen und Qualen! Ich muß gestehen: ich kann es nicht. Und was man auch immer an Erfindungsgabe und Scharfsinn aufgeboten, alle Rechtfertigungsversuche — denn es konnte gar nicht anders sein — sie mußten nothwendig scheitern. Ich habe deßwegen nur die Ansicht Leibnitzens vorgetragen, der alle andern Untersuchungen über das vorliegende Problem gekannt und zu benützen gewußt. Wenn er nun trotz der hinzukommenden Fülle eigenen Geistes und Scharfsinnes die Frage dennoch so mangelhaft löste, dann darf man überzeugt sein, daß die vor ihm unternommenen Rechtfertigungsarten uns noch viel weniger Befriedigung zu geben im Stande sind.

Und so wird es denn klar sein, daß die Welt, wie in ihren allgemeinen Beziehungen und Verhältnissen, so auch in Hinsicht des Bösen und des Unglücks in ihr, sich einmal unmöglich mit Gott vereinbaren läßt, d. h. ihn schlechtweg aufhebt. Gehen wir nun zur Betrachtung und Untersuchung der Vernunft über.

Achtes Kapitel.

Von der Vernunft oder dem freien Denken.

Nachdem ich nun die sogenannten Eigenschaften Gottes untersucht, und ihnen ihr Recht habe angedeihen lassen, dann die Welt betrachtet, und zwar zuerst in ihren ganz allgemeinen Verhältnissen, dann, mehr zum Besondern mich wendend, das Böse und Unvollkommene in derselben der Kritik unterworfen, alle diese Fragen aber immer zu Entscheidungs-

11*

momente in Bezug auf das Dasein Gottes benützt — so habe ich jetzt vor, das Wesen der Vernunft, in der Form des freien Denkens oder Forschens, zu einem ähnlichen Prüfsteine zu machen. Wir haben also die Frage zu beantworten, ob das freie Denken, die Philosophie oder Wissenschaft überhaupt, mit Gott sich vereinigen lassen? Und zwar werde ich zuerst von der Nothwendigkeit des freien Denkens sprechen, und dann die daraus sich ergebenden Consequenzen ziehen.

In Bezug auf den ersten Punkt kann ich mich kurz fassen. Denn nur der wird über die Unabweisbarkeit des freien Denkens Zweifel oder gar Widerspruch erheben, der nicht weiß, daß wir ohne dasselbe von Gewißheit gar nicht reden können. Was immer die Vernunft wissen soll, darüber muß sie selbst bestimmen, und nur das ist für den Geist wahr, wofür er Gründe hat, über deren Beweiskraft aber wiederum nur er selbst urtheilen kann. So hat also die Vernunft in Allem, worüber sie Gewißheit haben soll, als die letzte und höchste Macht, allein zu entscheiden. Und das ist der Sinn und die Bedeutung des freien Denkens. Denn hier ist die Vernunft nicht an eine Autorität gebunden, sondern hält sich nur an sich selbst. Wahres oder Falsches leitet hier der Geist nicht vom Ausspruche der Autorität her, es ist daher nicht deßwegen etwas wahr, weil diese es sagt, sondern weil seine eigene Natur es ihm aufdringt oder als wahr erscheinen läßt. Natürlich! Denn wie kann ich wissen, ob die Aussprüche dieser Autorität Wahrheit enthalten, wenn ich nicht Gründe dafür habe, oder wenn sie sich nicht meiner Vernunft als wahr darstellen? Also immerhin ist es die Vernunft, die als die höchste Instanz entscheidet, vor der Alles Recht nehmen muß, wenn es auf Recht und Wahrheit Anspruch machen will. So hängt mithin Alles von der Vernunft ab, und das freie Denken erkennt nichts als wahr an, dem sie nicht selbst das Siegel der Wahrheit aufgedrückt.

Man hört zwar oft sagen, die Vernunft könne nicht über Alles richten und aburtheilen, denn gerade für die höchste

Wahrheit sei ihre Macht schlechthin nicht ausreichend. Dieser Einwand ist jedoch durchaus flach. Denn wie kann ich denn nur von Wahrheit sprechen, oder wissen, ob etwas wahr sei, wenn ich keine Gründe dafür habe? Und wer anders soll über die Beweiskraft dieser Gründe entscheiden, als eben die Vernunft? Folglich muß doch diese mit der hinlänglichen Macht oder Fähigkeit ausgerüstet sein, indem es ja als der größte Widerspruch erscheint, etwas als wahr auszugeben, für dessen Begreifen unser Geist doch zu schwach sein sollte. Aber eben so ungereimt ist es, wenn z. B. die Theologen sagen, das Organ für die Wahrheit sei allein der Glaube. Denn wie kann ich denn sagen, dieses oder jenes sei wahr, wenn nicht in Folge nothwendiger Gründe? Dann aber ist es auch kein Glaube mehr, sondern ein Wissen. Es ist daher schlechthin in sich widersprechend, an die Wahrheit zu glauben. Es kann allerdings irgend ein Inhalt wahr sein, wenn ich auch nur an ihn glaube; daß er es aber wirklich sei, das weiß ich eben nicht. Die Theologen können also unmöglich sagen, das, was sie glauben, sei in der That auch wahr, sondern sie glauben eben nur, es sei wahr, ohne aber im Geringsten zu wissen, ob es wirklich so sei.

Und so steht es denn fest, daß, wo immer ein wahres Wissen, eine Gewißheit, erlangt werden soll, die Vernunft darüber entscheiden muß. Wornach aber entscheiden? Natürlich nach der Wahrheit, wenn wahr entschieden werden soll; oder mit andern Worten: nach dem Urbilde, dem Urtypus oder dem absoluten Maaße. So hängt also alles wahre Wissen von der Erkenntniß des Urbildes ab, die mithin allem andern Erkennen vorangehen muß. Freilich kann der Besitz dieses absoluten Maaßes auch ein unbewußter, ein unreflektirter sein, aber immerhin muß er, und sei es nur stillschweigend, allem andern Wissen vorausgesetzt werden. So weiß ich z. B., ob und wie weit etwas gut sei, doch offenbar nur durch die Erkenntniß des Urbildes oder des Guten an sich. Dieses Gute an sich, oder das Gute schlechtweg muß ich doch noth-

wendig erkennen, wenn ich das Andere darnach bestimmen soll. Ich bedarf also des absoluten Maaßes oder des Urtypus, um die andern Dinge und Gegenstände darnach messen zu können, d. h., um einzusehen, wie weit sie wahr sind. Dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß für Urbild oder absolutes Maaß auch Grundprincip gesagt und gesetzt werden kann. Nun, daß ich, um das Andere in Wahrheit zu begreifen, das Grundprincip kennen muß, ist doch klar. Denn ich vermag erst dann den verschiedenen Dingen oder Wesen die richtige Stelle oder das wahre Verhältniß anzuweisen, wenn ich den wahren Standpunkt habe, welchen aber wiederum nur das wahre Princip oder die Wahrheit selbst verleiht. Kurz, überall geht die Erkenntniß des Urbildes, oder absoluten Maaßes allem andern Erkennen voraus. Denn nur die Wahrheit ist, wie Spinoza sagt, das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erleuchtet. Und das ist denn auch das ewige unsterbliche Moment in der Philosophie des Platon, daß er überall auf die Erforschung des Urbildes hinweis't, und alles Andere nur in diesem erkannt wissen will. Nenne ich nun jenes Urbild oder die absolute Norm des Denkens und Handelns, d. h. die Wahrheit an sich — Gott, dann ist unwidersprechlich, daß wir Alles, was wir erkennen sollen, in und durch Gott sehen müssen. Die Erkenntniß Gottes muß daher allem andern Erkennen schlechthin vorausgesetzt werden oder vorangehen. So ist es ja bekannt, daß, je nachdem wir Gott so oder anders auffassen, unsere ganze Anschauung der Dinge eine andere wird. So weit also, daß wir nur dann das Uebrige in Wahrheit zu bestimmen vermögen, wenn wir die Erkenntniß des Grundprincips oder der Gottheit besitzen, so weit gehen Pantheist und Theist Hand in Hand; sie treten aber unendlich weit aus einander dadurch, daß der erstere dieses absolute Maaß oder Urbild in die Welt oder in die Menschheit legt, der andere aber in ein von der Welt verschiedenes, und über ihr stehendes Wesen.

Wenn die Theisten sagen, daß nur Gott allein sich erkenne, so hat dies durchaus seine volle Richtigkeit. Wie vermöchte auch der Mensch, dieses endliche, unvollkommene Wesen, das Unendliche, und Vollkommene zu erfassen? Man kann überhaupt nur so viel begreifen, als man unmittelbar selbst ist. So wird das Thier z. B. sich nichts Höheres vorstellen können, als eben Thierisches. Ebenso wird auch der Mensch nur Menschliches denken können, und zwar jedesmal nur so viel Menschliches, als er gerade Mensch ist. Dieser Satz, daß man das selbst sein müsse, was man erkennen soll, ist auch darin ausgesprochen, wenn die Theologen behaupten, die Vernunft habe nur deßwegen ein Bewußtsein von Gott, weil sie einen Funken oder Strahl des göttlichen Wesens in sich trage. Es wird also der Vernunft, um von Gott etwas zu wissen, selbst ein Göttliches beigelegt, ohne welches ihr die Kenntniß Gottes rein unmöglich wäre. Nur das Gleiche vermag das Gleiche zu begreifen. Daraus folgt aber auch, daß die Vernunft nur so viel von Gott wissen könne, als jenes Göttliche in ihr sich erstreckt, so daß sich nach dem geringern oder größern Grade des letztern auch das Erfassen Gottes bestimmt. Und wenn nun Gott allein sich wahrhaft und vollkommen zu erkennen vermag, so heißt ja dies wieder nichts anders, als: Gott erkennt nur deßwegen das Höchste, weil er selbst dieses Höchste ist. Da wir also immer nur so viel wissen können, als wir unmittelbar selbst sind, was ist dann klarer, als daß der Unterschied zwischen der Erkenntniß, die Gott von sich hat, und zwischen der, die wir von ihm haben, eben so groß sei, als der Unterschied zwischen unserm Sein und dem göttlichen Sein? Nach dem Theismus ist aber dieser Unterschied nothwendig ein unendlicher. Und so müssen denn wir nach dieser Anschauungsweise auch unendlich weit von der wahren Erkenntniß Gottes entfernt sein. Und doch ist ja Gott das absolute Maaß oder das Urbild, welches ich durchaus erkennen muß, wenn ich das Andere richtig bestimmen und begreifen soll. Wenn also unser Wissen

vom Wissen des absoluten Maaßes oder Gottes, d. h. vom Wissen der Wahrheit oder dem wahren Wissen unendlich weit absteht, dann ist doch nicht zu viel gesagt, wenn ich behaupte, auf dem Standpunkte des Theismus sei all unser Wissen ein Nichts. Und auch nur jene Theologen sind consequent, und sich ihres Princips bewußt, die schlechthin alle Erkenntniß der Wahrheit den Menschen absprechen. In der That! Nach dieser Anschauungsweise ist all unser Wissen nur ein Traum des Traums.

Soviel ist also klar, daß, wenn je die Vernunft etwas Wahres wissen solle, alle Wahrheit in der Welt, beziehungsweise im Menschen, als deren höchster Form, liegen müsse, weil man eben nur das zu erkennen vermag, was man selbst ist. Da aber nun das freie Denken voraussetzt, es könne wirklich von sich aus die Wahrheit finden, so enthält diese Voraussetzung auch die andere, daß die menschliche Vernunft, oder Natur überhaupt, das absolute Maaß oder die höchste Wahrheit selbst sei. So lös't das freie Denken oder der Rationalismus — im weitesten Sinne des Wortes — Gott, als einen jenseitigen, nothwendig auf, zieht ihn in sich selbst herein, oder macht sich selbst zu Gott. Dieses absolute Moment ist auch sein innerstes Geheimniß, und seine wahre Voraussetzung; denn ohne dasselbe hätte der Rationalismus gar keinen Sinn, und keine Berechtigung. Und so mußte er denn auch früher oder später wirklich erscheinen. Denn ein Princip treibt sein Ansichsein, oder seine eigentliche Wahrheit immer durch eigene Energie auch zum Fürsichsein heraus. Was anfangs, als der bloße Begriff, erst noch verborgen schläft, das gebiert sich im Processe seiner Entwicklung von selbst durch seine eigene Dialektik an das Licht, es bricht heraus, es wird gewußt. So mußte denn auch das freie Denken zum Bewußtsein gelangen, daß alle jenseitige Wahrheit nichtig, der Mensch vielmehr selbst das Höchste, der Brennpunkt alles Seins und Lebens ist, was denn die Geschichte dieses Princips klar genug bestätigt.

Dasselbe Resultat, daß das freie Denken mit dem Theismus sich einmal schlechthin nicht vertrage, erhellt auch noch auf andere Weise.

Ich habe schon oben bemerkt, daß, weil dem freien Denken nur das als wahr gilt, worüber die Vernunft selbst entscheidet, oder was sie selbst als wahr setzt, hier diese es sei, die als der oberste Gerichtshof erscheine, indem alles Recht des Bestehens von ihr sich legitimiren lassen müsse. Alle Wahrheit hängt also hier schlechthin von der Vernunft ab. Diese erhebt sich auf dem Standpunkte des freien Denkens zum Mittelpunkt von Allem; Alles dreht sich nur um sie, als die Alles bestimmende Sonne. Denn ob und was etwas sei, ist allein durch die Vernunft bedingt. Alles ist nur ein Gesetztes von ihr. Denn da gilt keine Autorität, kein absolutes, an und für sich bestehendes Sein, nach welchem die Vernunft sich zu richten hätte, sondern Alles, was auf Wahrheit Anspruch machen will, muß ein von ihr Bejahtes oder Beglaubigtes sein, sich somit nach ihr richten. Da also die Vernunft hier nicht nach einer äußern Autorität, sondern lediglich aus sich, nach ihren eigenen Gesetzen, nach ihren eigenen Principien entscheidet, so bewegt und bestimmt sie sich rein aus und durch sich selbst. Mit dieser Stellung der Vernunft ist aber consequenter Weise ein über der Welt stehender, oder im Sinne des Theismus aufgefaßter Gott schlechthin nicht vereinbar. Denn da nach der letztern Anschauungsweise das Grundprincip oder die absolute Norm nicht in der Vernunft selbst ruht, sondern in einem außer ihr seienden Wesen, so könnte dieselbe unmöglich nur von sich ausgehen, sondern müßte sich nothwendig nach Gott richten; dieser allein wäre dann die Alles bestimmende Macht. Und da ferner hier alle Wahrheit in Gott läge, er allein das absolute Maaß oder Urbild in sich trüge, so könnten wir, wenn wir je etwas Wahres wissen sollten, lediglich auf dem Wege der göttlichen Offenbarung, nicht aber durch uns selbst, zu diesem Wissen gelangen. Wir hätten dann eine Autorität vor uns, der wir uns eben

schlechthin zu unterwerfen hätten, und könnten so die Wahrheit nicht mehr von unserer eigenen Entscheidung abhängig machen, sondern müßten sie durchaus von Außen gläubig in uns aufnehmen. Wir wären also nicht mehr das Bestimmende, sondern das Bestimmte, und daher auch nicht mehr selbstständig oder mündig, sondern abhängig, und unmündig. Man sieht somit, daß der blinde Autoritäts- oder Offenbarungsglauben eine ganz nothwendige Folge des Theismus ist, während sich daher das freie Denken mit letzterem unmöglich verträgt. Denn im freien Denken hält sich der Geist lediglich an sich selbst, zu jener spröden, undurchdringlichen Monade sich erhebend, die nichts in sich hineinläßt, das sie bestimmen könnte, außer was sie selbst dazu autorisirt. Kurz, die Vernunft stellt sich hier nur auf sich selbst, erweis't sich somit als ein Fürsichsein, als ein Persönliches im eigentlichen Sinne des Wortes, oder als ein Souveränes, und Absolutes, lauter Bestimmungen, die mit dem Theismus einmal schlechthin nicht zu vereinbaren sind. Von welcher Seite wir also auch immer das freie Denken betrachten, immer und immer zeigt hier die Vernunft ein Moment des Absoluten in sich auf, gebart sich selbst als Gott, und hat auch lediglich hierin ihren eigentlichen Begriff, ihre wahre Voraussetzung. Daher muß dem consequenten, sich selbst bewußten Theisten das freie, rationalistische Denken nothwendig als ein Abfall von Gott, oder ein Böses und Sündhaftes erscheinen, und mithin nichts weniger als theistisch.

So wird auch ebenso wahr als tief in jener Mosaischen Urkunde das Wissen mit der ersten Sünde oder dem Abfall von Gott in Beziehung gebracht. Der sogenannte Unschuldszustand des Menschen kann nemlich nur als eine Art von Vernunftinstinkt aufgefaßt werden, d. h. als ein unmittelbares Dahingegebensein an Natur und Gott, als ein Glauben im Sinne des unmittelbaren Bewußtseins. Da befand sich der Mensch noch in Einheit mit Natur und Gott, freilich in ganz unreflektirter, unmittelbarer Einheit, in der

Einheit der Naivität und Unschuld. Der Fortschritt oder die Weiterentwicklung kann nun nicht anders begriffen werden, denn als ein Losreißen, ein Freiwerden von jenem natürlichen oder unmittelbaren Zustande, indem der Mensch, der bisher völlig außer sich, dahingegeben oder versenkt in Gott und Natur war, nun zu sich selbst kam, sich auf sich selbst stellte, und allem Andern sich entgegensetzte — diese Reflexion in sich — und so eine Scheidung und Trennung des vorher Einen bewirkte. Und das erscheint denn als der Abfall. Jetzt erst kam der Ichgedanke auf, als der Mittelpunkt, auf den sich nun Alles bezog. Und wenn der Mensch vorher von der Natur und dem Göttlichen gleichsam unbewußt bewegt und geleitet wurde, so bewegt und bestimmt er nun jetzt sich selbst. Eine solche Umänderung ist sowohl an Einzelnen, wie an ganzen Völkern wahrnehmbar. Dies ist die Zeit der freien Subjectivität, wornach der Mensch das selbst setzt und vermittelt, was für ihn Wahrheit haben soll; es muß sich jetzt Alles nach ihm richten, und er ist jetzt die Alles bestimmende Macht, während er vorher nach dem von Außen an ihn Herangekommenen sich richtete, die Autorität ihm unmittelbar absolute Wahrheit darbot, also ein Zustand herrschte, in dem von einer Gewißheit, einem Wissen einmal nimmermehr die Rede sein konnte. Dieses stolze auf sich selbst sich Stellen, und sich Losreißen von der Unmittelbarkeit kehrt mit Einem Schlage Alles um. Denn, wenn vorher der Schwerpunkt oder der Anstoß außerhalb des Menschen lag, in der Natur und in Gott, die Bewegung also eine von Außen oder von Oben her ausgehende war, so bewegt und entwickelt sich jetzt Alles von Innen heraus. Das Ich ist jetzt das Centrum, und eine Welt in sich; der Mensch geht also in sich zurück, stellt sich auf sich selbst, und erhebt sich auf diese Weise zu einem Fürsichsein, oder einer freien Persönlichkeit, die immer etwas Souveränes und Absolutes in sich hat. Dies ist denn eben das freie Denken, die Subjectivität oder freie Vernünftigkeit, wie denn auch Kant

die Fallsgeschichte als ein Lossagen vom Instinkte, d. h. dem unmittelbaren, natürlichen Sein, und als ein Uebergehen zur freien Vernünftigkeit ansieht; es ist eben ein Selbstständig- oder Persönlichwerden, und insofern erscheint jener Abfall wirklich als ein Riesenschritt der Menschheit.

Wir sehen also, daß das freie Denken sich schlechthin nicht mit dem Theismus verträgt, sondern auf dem Standpunkte desselben durchaus als ein Abfall, als ein Böses erscheinen muß; eben weil der Geist sich hier als ein Absolutes gebart, und sich so selbst zu Gott, selbst zum Höchsten macht. Und doch ist, wie wir gezeigt, nur unter dieser Voraussetzung ein Wissen für uns möglich. Wie also das freie, rationalistische Denken durchaus auf pantheistischem oder atheistischem Boden wurzelt, so muß es auch nothwendig auf Pantheismus oder Atheismus führen.

Ein anderer, ebenso gewichtiger Umstand ist der, daß gar nicht einzusehen ist, wie die Vernunft durch sich, also ohne sich einer Autorität oder Offenbarung gläubig hinzugeben, über sich hinaus zu einer höhern Sphäre, oder zu Gott gelangen könnte. Es erscheint dies als rein unmöglich. Im Allgemeinen habe ich dies schon im gegenwärtigen Kapitel nachgewiesen. Aber auch in einem früheren habe ich gezeigt, daß man nur das wissen könne, was man selbst auch sei. Freilich wurde dort dieser Satz nur in Rücksicht auf Gott geltend gemacht; er hat aber durchaus eine allgemeine Bedeutung, und gilt von allen denkenden Wesen. Denn auf der Wesensgleichheit oder Wesensgemeinschaft zwischen dem Wissenden und Gewußten beruht ja alle Erkenntniß, die ohne jene Voraussetzung gar nicht möglich ist. Was ich also wissen soll, muß unter dasselbe Genus, unter dieselbe Einheit mit mir, gehören. Daß aber Gott, das Unendliche und Vollkommene, mit dem Endlichen und Unvollkommenen in keiner Gemeinschaft, in keiner Beziehung stehe, habe ich schon in einem der ersten Kapitel nachgewiesen. So haben schon die Scholastiker Gott gar nicht bestimmt, und schlechthin

nichts Positives von ihm ausgesagt; weil sie mit Recht einsahen, daß alle Prädikate, die sie ihm beilegen würden, doch nur menschliche, oder weltliche wären. Da also die Vernunft über sich selbst oder die Welt einmal durchaus nicht hinausreicht, so müßte sie, wenn sie je von Gott etwas wissen sollte, diesen schlechthin in sich selbst hereinziehen, sich mit ihm identificiren, oder sich selbst zu Gott erheben, wie denn in diesem Sinne der Pantheismus den Satz aussprach, das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst seien wesentlich identisch, oder mit andern Worten: das Wissen, das wir von Gott haben, sei nur das Wissen, das Gott von sich selber habe. Ebenso weiß auch der Theosoph oder spekulative Mystiker — im Gegensatz zur herrschenden Kirche — keinen andern Weg, Gott, oder die Wahrheit überhaupt, zu begreifen, als sich in das göttliche Wesen selbst zu versenken, oder sich selbst zu Gott zu machen. Ein solcher Gott ist denn freilich kein Gott; es ist im Grunde eben doch nur der Mensch, die Welt. Und die Vernunft weiß schlechterdings von Nichts, was über der Welt hinausläge. Ja, ich habe schon oben gezeigt, daß der Mensch, wenn er je etwas wissen soll, durchaus selbst als das absolute Maaß, oder als das Höchste alles Seins und Lebens erfaßt werden müsse. So werden wir auch leicht die Erscheinung begreifen, daß die menschliche Vernunft, die Autorität der Offenbarung zurückweisend, und nur von sich selbst ausgehend, fast durchweg nie zu einem jenseitigen Gotte, oder über sich selbst hinauskam, sondern gewöhnlich im Pantheismus stecken blieb, und so sich selbst zur Gottheit, zum Höchsten erhob. Es ist dies gewiß nichts Zufälliges, sondern durchaus ein im Wesen der Vernunft, oder des Wissens selbst Gelegenes.

So erscheint denn die Vernunft ihrem eigentlichsten Sein nach als rein weltlich. Will man nun die überweltliche Natur nicht fallen lassen, dann muß man eben ein anderes Organ, als die Vernunft, im Menschen dafür annehmen. Dies ist denn auch geschehen, so z. B. von Eschenmayer,

Und es möchte vielleicht nicht uninteressant sein, nach dem bisher Entwickelten auf dessen Theorie etwas näher einzugehen.

Eschenmayer unterscheidet ausdrücklich, im Gegensatze zum Pantheismus, zwischen Gott und Welt. Von jenem zu wissen, dazu ist ihm nur der Glaube, das Schauen, das Organ; der Glaube, den er als die unmittelbare, dem Geiste eingeborene Gewißheit von der Existenz des Göttlichen oder Seligen bezeichnet, während er der Vernunft das Vermögen, und demnach auch das Recht, Gott und göttliche Dinge zu begreifen und zu wissen, durchaus abspricht. Deßwegen ist ihm das Höchste, was die Seele durch ihr Denken, Fühlen und Wollen erreichen kann, das ist: die Idee des Wahren, Schönen und Guten, nicht etwas Außerweltliches, sondern ein solches, das durchaus nur in der Seele, in der Welt selbst Existenz hat. Diese drei Ideen nennt er in ihrer Einheit und Harmonie das Absolute. Demnach ist ihm das letztere, in gewiß sonderbarer Weise, mit Gott nicht identisch. Die Idee Gottes ist ihm nicht ein vom Denken des Menschen Erzeugtes, sondern ein von Außen her Gegebenes; sie fällt „wie ein Strahl aus einer höhern Sonne" in die Seele herein, und wird nicht durch die immanenten Thätigkeiten des Denkens, Fühlens und Wollens, sondern durch die transcendenten Organe des Gewissens, Schauens und Glaubens aufgenommen und festgehalten. Denn diese drei Funktionen machen die Religion, jene drei aber die Philosophie möglich. Also immer eine scharfe Trennung zwischen dem Göttlichen und Weltlichen, der Religion und Philosophie, dem Glauben und Wissen. Der Gegenstand des Glaubens, oder jene auf dem Wege der Offenbarung von Außen her in den Menschen kommende Idee des Heiligen erscheint aber nach Eschenmayer als etwas ganz Leeres, und Bestimmungsloses, das sich erst durch die Ideen des Wahren, Guten und Schönen einigermaßen zu erfüllen habe, nemlich in der Art, daß diese Ideen potenzirt und so auf das Heilige übergetragen werden, ohne daß dieselben jedoch das Wesen Gottes

zu erschöpfen vermögen; denn eigentlich bleibt dieser auch so über alle Prädikate erhaben, indem ihm eben nur verneinende Bestimmungen zuertheilt werden können.

Betrachten wir nun diese Theorie Eschenmayers etwas näher, so möchte der eigentliche Grund, der ihn bestimmte, ein noch höheres Organ, als das Denken oder die Vernunft, anzunehmen, wohl kein anderer sein, als die Einsicht und das Bewußtsein, daß wir eben mit all unserm Denken nie über uns selbst und die Welt hinaus gelangen, und deßwegen, wenn wir anders noch einen Gott festhalten wollen, mit diesem Organ allein durchaus im Pantheismus stecken bleiben müßten. Aber ebenso gut sah auch Eschenmayer ein, daß der Gott des letztern eben schlechthin kein Gott sei. Daß aber wirklich das Wissen nie über sich hinauskomme, behauptet Eschenmayer ausdrücklich, und wie wir gesehen, nur mit Recht, eine Ansicht, die auch noch ein anderer höchst ausgezeichneter Denker, Jakobi, hat, dem ebenfalls Gott nur mittelst des Gefühls, des Glaubens, erreichbar ist, nicht aber des Denkens, indem auch nach diesem Philosophen das Wissen nicht über sich, und über die Welt hinausgelangt, und so nothwendig zum Pantheismus — oder was ihm dasselbe ist — zum Atheismus forttreiben muß. Denn es gibt nach Jacobi keinen blos speculativen Weg zum Innewerden Gottes, vielmehr muß ein noch höheres Organ, als das des Denkens, angenommen werden, nemlich das Organ des Glaubens, der Offenbarung. Ganz ähnlich, wie wir gesehen haben, Eschenmayer. Man hat diesen vielfach hart behandelt; besonders aber haben die Pantheisten am Wenigsten Grund, so sehr auf ihn zu schmähen. Denn wenn die Theorie desselben auch unhaltbar ist, so wurde er doch nur durch das Ungenügende, und für das religiöse Gefühl Unbefriedigende des Pantheismus zu ihr hingetrieben. Eschenmayer geht von demselben Grundsatze aus, der auch dem Pantheismus angehört, von dem Grundsatze nemlich, daß die Vernunft nie über sich hinausgelange, son-

dern nur das zu denken und zu wissen vermöge, was sie auch selbst sei. Der Unterschied ist nur der, daß der Pantheismus mit einem solchen Gotte, der lediglich die Vernunft ist, sich begnügt, während Eschenmayer noch ein höheres, die Welt überragendes, und von ihr verschiedenes Wesen haben will, und da blieb ihm denn freilich nichts anders übrig, als eben seine Theorie.

Nachdem ich die Entstehung derselben einigermaßen motivirt, so ist nöthig, auch noch über ihre Wahrheit oder Unwahrheit etwas beizufügen.

Eschenmayer faßt, wie wir gesehen, den Gegenstand seines Glaubens und Schauens, d. h. Gott als ein ganz leeres, prädikatloses Wesen auf, und zwar durchaus consequent, eben weil sich bei den Bestimmungen schon wieder das Denken oder die Vernunft geltend macht, er aber dieser ja das Vermögen und Recht abgesprochen, an Gott und Göttliches hinaufzureichen, abgesehen davon, daß ja alle Prädikate oder Bestimmungen überhaupt etwas Endliches sind. Was ist aber dieses ganz leere und bestimmungslose Sein denn anders, als ein Nichts? Und so erscheint dieser Glaube, dieses Schauen nur als ein unbestimmtes Gefühl, als ein Sehnen, so ganz in's Allgemeine, in's Blaue hinein. Ein Gefühl aber, das nur überhaupt auf ein Höheres geht, von dem ich jedoch nichts Näheres, und Bestimmteres weiß, wie könnte dieses mir die Gewißheit geben, daß ihm auch wirklich ein Sein entspreche? Ist doch das Gefühl gerade das Subjectivste, mein Eigenstes, und wenn ich mit dem Denken, mit der Vernunft nicht über mich selbst, oder über die Welt hinausgelange, wie sollte ich dies mit dem Gefühle vermögen? Und wenn ich auch ein Gefühl in mir hege, das sich nicht mit dieser Welt begnügt, sondern, wie es scheint, ein von ihr verschiedenes, über ihr hinausliegendes Wesen zum Gegenstande hat, so kömmt dies lediglich daher, daß ich mich eben in einem Dualismus, einem Zwiespalt mit meinem eigenen Wesen und der Natur befinde. Denn, wie schon bemerkt,

hängt die Vorstellung Gottes immer von dem Verhältniß ab, in welchem der Geist zum Körper, oder zur materiellen Natur überhaupt, steht. Das heidnische Alterthum kannte in seiner höchsten Blüthe, also in seiner eigentlichen Wahrheit, keine Sehnsucht über die Welt hinaus, kein Gefühl eines Höhern, eben weil hier der Geist in unmittelbarer Einheit mit der Natur war, und sich daher in dieser durchaus befriedigt fühlte. Erst auf der folgenden Stufe der Entwicklung riß sich der Geist von der Natur, der Materie, los, und zwar in ganz extremer und einseitiger Weise. Nach diesem innern psychologischen Proceß konnte sich der Geist begreiflich nicht mehr in der Natur, oder in der Welt genügen, vielmehr trat diese nothwendig zurück, und der Schwerpunkt wurde nicht mehr in die Welt, sondern in ein von ihr Verschiedenes, und über ihr Stehendes gelegt. Damit ist denn das Gefühl, die Vorstellung eines Höhern, als die Welt, die Natur, gegeben. Wie ich mich nun wieder in Einheit mit mir selbst, oder der Natur zusammenschließe, so werde ich dann auch wieder in der Welt meine Befriedigung finden, und alle die Sentimentalität, oder die Sehnsucht nach einem Höheren wird und muß dann verschwinden. Ein solches Gefühl beweist also nur, daß der, welcher es hat, in sich zerrißen, und die Harmonie seines Wesens verloren, kurz, sich eben in einem Dualismus mit sich und der Natur befinde. So spiegelt sich also in diesem Sehnen nach einem Höheren, oder in der Vorstellung eines jenseitigen Gottes lediglich der innere Zwiespalt und Dualismus des eigenen Wesens ab; ich weiß mich nur wieder selbst darin. Zudem, wem wäre nicht bekannt, daß man mit Gefühlen, diesen vagen, unbestimmten Dingen, eben schlechterdings nichts beweisen kann? Um von dem in Frage stehenden Gefühle zu sprechen, so hat es der eine, der andere aber nicht. An welchen soll man sich nun halten? Ueberdies habe ich schon oben gezeigt, daß es völlig ungereimt sei, zu behaupten, Gott und die göttlichen Wahrheiten können nicht gewußt, nicht begriffen, sondern nur geglaubt, und gefühlt werden.

Denn woher weiß man, daß der Inhalt des Glaubens ein wahrer sei? Doch nur durch Gründe und Vermittlung. Also immer nur das klare, vernünftige Denken ist im Stande, uns von Gegenständen Gewißheit zu geben, die außerhalb der Erfahrung liegen. Wie wir aber gesehen, kann die Vernunft gar nicht über sich und die Welt hinaus; ja sie muß, wenn sie je etwas wissen will, schlechthin das absolute Maaß oder das Höchste selbst sein. Und damit ist denn ein über dem Menschen oder der Welt stehender Gott absolut ausgeschlossen. Ja es liegt ganz im Interesse der Philosophie oder der Vernunft überhaupt — eben sofern sie wissen soll — daß es schlechthin nichts Höheres, als sie selbst ist, gibt. Die Vernunft, als freies, wissen wollendes Denken kömmt somit unmöglich zu einer Anerkennung eines jenseitigen Gottes. Will man daher dies unvermeidliche Resultat abwenden, so bleibt nichts übrig, als sich aller freien Vernunftthätigkeit zu entschlagen, d. h. die Anerkennung Gottes und göttlicher Dinge nicht mehr von unserm Denken abhängig zu machen, sondern sich eben schlechthin dem Autoritätsglauben in die Arme zu werfen, und zwar dem nächsten besten, da wir ja die Frage, ob er auch wahr sei, auf diesem Standpuncte uns doch nicht beantworten können, eben weil die Vernunft hiezu als gar nicht befähigt erscheint. Ich gestehe offen, nur zwei Wege zu kennen: entweder sich an die freie Thätigkeit der souveränen Vernunft zu halten, und sich so nur auf die Welt zu beschränken, diese schlechthin zu Einem und Allem erhebend, oder aber zu dem unbedingtesten Autoritätsglauben seine Zuflucht zu nehmen, einem Autoritätsglauben, wie er etwa in der römischen Kirche vor uns steht. Denn der Katholicismus allein ist der adäquate Ausdruck des Theismus. Dies wird sich uns auch noch später ergeben.

Ich habe mich deßwegen bei der Eschenmayerschen Theorie so lange aufgehalten, weil ich sie dem Pantheismus entgegenstellen wollte. Beide wollen einen Gott, beide erkennen den Satz an, daß die Vernunft mit ihrem Denken und Be-

greifen nur das zu erreichen vermöge, was sie auch selbst sei, daß sie also nicht über sich und die Welt hinauskomme. Daher denn seitens des Pantheismus die Identificirung derselben mit Gott. Wenn nun aber das religiöse Gefühl des Eschenmayer mit dieser Wendung sich nicht befriedigt findet, und einen solchen Gott für keinen Gott hält, so hat er offenbar völlig Recht. Was blieb ihm aber dann anders übrig, als eben seine Theorie? Und so that denn Eschenmayer nur das, was auch die Pantheisten hätten thun sollen, wodurch sie denn freilich über sich hinausgegangen wären. Allerdings ist diese Theorie durchaus unhaltbar; dann sind aber nur zwei Wege offen: entweder den Gottesbegriff ganz fallen zu lassen, oder aber, wenn man dies nicht will, dem blindesten und absolutesten Autoritätsglauben sich zu überantworten. Und zu diesem eigentlich katholischen Systeme hätte auch Eschenmayer sich um so mehr bekennen sollen, als ja der Gegenstand seines Glaubens oder Schauens ein völlig prädicatsloser ist, von dem er schlechthin gar nichts Näheres weiß, das menschliche Gemüth aber, wie schon die Erfahrung zeigt, in einer solchen Leere und Unbestimmtheit unmöglich einen Halt, eine Beruhigung finden kann. Denn der Gläubige will etwas Gewisses, das er greifen und packen kann. Zudem, wenn Gott sich dem menschlichen Geiste einmal von Außen her offenbaren soll, was, wie wir schon gesehen, der theistische Standpunkt allerdings verlangt, dann ist es doch mehr als wahrscheinlich, daß er sich nicht nur im Allgemeinen offenbaren werde, etwa blos daß er ist, sondern auch zugleich, was er ist. Und so kommen wir eben immer wieder auf den Katholicismus zurück. Der Katholicismus allein ist jene „Nichtphilosophie", zu der Eschenmayer einen Uebergang sucht, und zwar die concreteste, reichste und bestimmteste. Dann wäre auch das berühmte Wort Jakobi's erfüllt, der da sagt: es gebe nur zwei Wege: entweder zu philosophiren (d. h. sich nur auf die Welt zu beschränken) oder aber katholisch zu werden. Und er hat Recht; denn ein Drittes gibt es nicht.

Aus Allem dem möchte denn klar sein, daß auf dem Standpunkte des Theismus von Wissenschaft keine Rede sein kann. Dies erhellt, abgesehen von dem eigentlichen Charakter und allgemeinen Wesen des Wissens, auch dann, wenn man die Hauptwissenschaften durchgeht, und ihre Principien sich vergegenwärtigt.

Um nun mit der Wissenschaft des Rechts und der Moral anzufangen, so werde ich noch später besonders davon sprechen. Es wird sich dann zeigen, welch entscheidenden Einfluß das Sein oder Nichtsein Gottes auf die Auffassung derselben ausübt. Weiß ich nun nichts von Gott, und wie wir gesehen haben, so ist es ganz unmöglich, ja völlig widersprechend, von Gott etwas wissen zu wollen — dann muß ich auch nothwendig in Hinsicht des Rechts und der Moral in Ungewißheit sein, ob ich es so oder anders fassen soll.

Um von der Mathematik zu reden, so habe ich schon oben gezeigt, daß sie deßwegen mit dem Theismus in Conflikt geräth, weil sie die Kräfte sucht und findet, wornach die Welt, beziehungsweise die Weltkörper, sich selbst halten und tragen, und so die vom Theismus nothwendig geforderte Erhaltung durch Gott ausgeschlossen wird. Zudem ruht ja die Mathematik auf ihren eigenen Principien und Axionen, ohne sich im Entferntesten auf Gott zurückzuführen. Ebenso wenig aber verträgt sich mit dem Theismus die Naturwissenschaft überhaupt. Denn diese ist bestrebt alle Erscheinungen aus der Natur selbst zu erklären, so daß die letztere als ein in sich geschlossenes, auf sich selbst ruhendes Ganzes erscheint, als ein Schluß in sich. Und so weiß die Naturwissenschaft nichts von Gott, eben weil sie die Natur aus sich selbst zu begreifen sucht. Und doch sollte jede auf theistische Grundsätze basirte Wissenschaft Alles auf Gott zurückführen, aus ihm, als dem Urprincip und Urgrund, das Andere abzuleiten und zu erklären suchen, wie man dies z. B. bei dem Recht und der Moral thun kann. Durch ein solches Bestreben würde aber die Naturwissenschaft geradezu

aufhören, eine Wissenschaft zu sein, und sich überhaupt selbst aufheben. Und wenn dieselbe auch auf einfache Gesetze und Elemente stößt, die sie nicht weiter erklären kann, so bleibt sie eben bei diesen, als den Grundprincipien, stehen. So gestaltet sich also die Natur zu einem Schlusse in sich, ohne daß ein Bedürfniß gefühlt wird, über sie hinauszugehen. Und wenn sich auch in ihr Ordnung, Zusammenhang und Zwecke finden, so kann man doch nicht von diesen auf Gott zurückschließen. Freilich wer auf dem Standpunkte des Theismus steht, der wird und muß natürlich Gott in der, wie hier geglaubt wird, von ihm erschaffenen Natur wieder finden. Doch an und für sich betrachtet, berechtigt die Natur zu keinem Schlusse auf die Existenz Gottes.

Dem entgegen und zum Zeichen, daß die Naturforschung nicht von Frömmigkeit und Gott abwende, führt man denn Beispiele von Männern ab, die sich mit der Natur beschäftigt, z. B. Newton; und doch hatte ja dieser große Geist eine ganz pantheistische Vorstellung von Gott. Selbst Göthe wird hieher gezogen, und zwar als Normalmensch gegenwärtiger Zeit, zum Beispiele aller übrigen. War aber Göthe nicht ebenfalls entschiedener Pantheist? Was soll es nun heißen, von diesen und ähnlichen Männern zu sagen, sie hätten Frömmigkeit und anerkannte Begeisterung gehegt für die Herrlichkeit der Natur? Wer wollte läugnen, daß dieses mit der Erforschung der letztern recht gut vereinbar sei? Aber auch ein Pantheist kann fromm und gottselig sein — ich erinnere nur an Spinoza — ob aber mit Recht oder Unrecht, ist hier nicht die Frage. Darum handelt es sich aber auch gar nicht, sondern ich sage nur, daß die Naturwissenschaft nicht eine theistische Basis habe, eben weil ihr ganzes Wesen auf ein Gegründetsein der Welt in sich selbst führt. Ob nun dieser Selbstgrund der Natur im Sinne des Pantheismus Gott genannt werden könne, ist eine andere Frage, und hier etwas völlig Gleichgiltiges.

Wenn übrigens diese und andere Beispiele für den Theismus auch günstiger wären, so beweisen sie doch nichts. Denn nicht davon handelt es sich, daß die Naturforscher Pantheisten oder Atheisten seien, sondern was in Frage steht, das ist die Wissenschaft ihrem Wesen und Princip nach. Ist es denn noch nie vorgekommen, daß die Wissenschaft und die Gesinnung der Männer, die sich mit derselben beschäftigen, einander widersprechen? Der Naturforscher kann ebenso gut, als ein Anderer, den Glauben an einen jenseitigen Gott mitbringen, oder durch einen falschen Schluß aus der Ordnung und der Zweckmäßigkeit auf einen solchen schließen. Was sollen also hier Beispiele thun? Man sieht es wahrlich nicht ein. Zudem, wenn diese etwas entscheiden sollten, dann könnte man deren auch im entgegengesetzten Sinne anführen, und zwar in größerer Anzahl, als es die Theisten vermögen. Ueberhaupt darf man sich nur in der Geschichte umsehen, dann wird man finden, daß gerade in der Glanzperiode des Theismus, nemlich im Mittelalter, die Naturwissenschaft gar nichts bedeuten wollte, eine Erscheinung, die man nur consequent nennen kann. Denn, wie schon gezeigt, neben Gott, im Sinne des Theismus aufgefaßt, ist die Welt, die Natur, nothwendig ein durchaus Schlechtes, Nichtiges, Nichtseinsollendes, mit dem sich zu beschäftigen, oder dem sich hinzugeben, man natürlich nicht der Mühe werth finden mußte. Gott und Göttliches — die Religion — verschlang alles Andere. Die Natur erscheint auf diesem Standpunkte nothwendig als ein blos Bewegtes, ein Accidenz, und ein durchaus Abhängiges, und so konnte sie keinen Zauber besitzen, um den Forscher an sich zu fesseln. Nur wenn sie als nach ihren eigenen Gesetzen sich bewegend, nicht nach fremdem Geheiße, mithin als auf sich selbst ruhend, als ein Leben in sich gedacht wird, nur dann vermag sie auch auf den Geist eine Macht, und einen Reiz auszuüben. Es ist mithin leicht begreiflich, warum die Naturwissenschaft gerade zu der Zeit ihre Wiederauferstehung feierte, als jener große, gewaltige

Umschwung im Reiche des Geistes begann, dem zufolge die Menschheit, gestützt auf das Princip des freien Denkens, aus sich heraus sich zu entwickeln anfing, die Bewegung nicht mehr so, wie es der Theismus verlangt, als eine von Oben, oder Außen, sondern als eine von Innen heraus, aus der eigenen Tiefe des Geistes ausgehende, sich darzustellen begann. Ganz auf demselben Princip beruht auch die Naturwissenschaft, nemlich auf dem Princip des in sich selbst Gegründetseins und des in und aus sich selbst sich Bewegens der Welt. Und so ist denn die Naturwissenschaft, wie das freie Denken, mit dem Pantheismus gewiß auf das Innigste verflochten. Denn beide ziehen den Schwerpunkt durchaus in die Welt herein. Sollte es demnach ein reiner Zufall sein, wenn die Orthodoxen nicht einmal nur mit der Naturwissenschaft in Streit geriethen? Denn das muß man den Theologen immer lassen: sie haben einen feinen Geruch.

So habe ich schon oben bemerkt, daß sich Gott in seinem Verhältnisse zur Welt immer nach dem Begriffe richten werde, den wir von dem Geiste und der Materie haben. Nun beruht aber alle Naturwissenschaft auf der Einheit des Geistigen und Materiellen, oder der Natur, und wird auch immer dahin führen. Daraus folgt denn, daß dann auch Gott in die Welt hereingezogen werden wird, so daß also die Wahrheit oder der Schwerpunkt in dieser selbst liegt. Warum befanden sich die griechischen Götter durchaus in Einheit mit der Welt, oder wurden nur als Bestimmtheiten der letztern selbst aufgefaßt? Doch nur deswegen, weil eben der Geist in unmittelbarer Einheit mit der Natur, mit der Materie war. Beide Verhältnisse erweisen sich also im Grunde nur als eines. Ob ich daher die Wahrheit oder den Schwerpunkt in die Natur oder über diese hinauslege, darnach wird sich denn auch der Werth derselben, und die Beschäftigung mit ihr oder die Naturwissenschaft bestimmen und gestalten. Dies zeigt sich z. B. ganz deutlich in der Geschichte der griechischen Philosophie. In der ersten Periode derselben,

also in der Zeit, wo nicht der Geist, sondern das Sein noch Eins und Alles war, der Schwerpunkt in der äußern, mehr materiellen Natur lag, da gab es denn auch nur Naturwissenschaft, jedenfalls herrschte diese ganz entschieden vor. Alles war Naturphilosophie. Als nun Platon die Wahrheit oder den Schwerpunkt aus der Natur herauszog, und gewissermaßen in ein Jenseits verlegte, da war es denn auch nur nothwendig, daß die Naturwissenschaft hier nicht viel bedeuten wollte; denn das Object derselben erschien hier als ein Unwahres, von der Idee Abgefallenes, und konnte so unmöglich jenen Zauber in sich hegen, den jeder wissenschaftliche Gegenstand, wenn er je gedeihen soll, durchaus verlangt. Durch Aristoteles aber gewann die Naturwissenschaft wieder einen größern Aufschwung, eben weil dieser Denker die Wahrheit wieder mehr in die Natur hereinzog, als Platon. Und so kam es denn, daß Aristoteles überhaupt mehr Sinn für das Weltliche hatte, als sein großer Lehrer. Bei den Stoikern und Neuplatonikern wurde die Naturwissenschaft wieder ganz hintenan gesetzt und vernachläßigt, und zwar nur consequent; denn hier wurde die Wahrheit oder Gott nur in den Geist, in die Subjectivität gelegt. Man sieht somit, daß sich der Stand der Naturwissenschaft bald so, bald anders gestaltete, je nachdem man die Wahrheit entweder in die Natur, oder über sie hinaus versetzte. Denn wo der Schatz ist, da ist auch das Herz. Und Hingebung und Enthusiasmus fordert jede Wissenschaft, wenn sie blühen soll. Man kann aber auch umgekehrt sagen, wo das Herz ist, da ist auch der Schatz. Und so wird man wohl behaupten können, daß die Zeit, in welcher die Naturwissenschaften in hoher Blüthe stehen, oder man sich überhaupt viel damit beschäftigt, den Schwerpunkt alles Seins nnd Lebens bereits in die Welt, in die Natur selbst, hereingezogen habe, und sollte es auch nur noch unbewußt geschehen sein. Denn das steht fest, daß man oft schon auf einen Standpunkt fortgerückt ist, ohne daß man ein klares

Bewußtsein davon hätte, ja daß man oft noch auf einem Princip zu stehen meint, das in der That schon längst überschritten ist. Denn nicht das klare Wissen, sondern eine innere Macht, ein dunkler Instinkt ist es, der die Menschheit vorwärts treibt.

Es bleibt nur noch übrig, die Theologie im engern Sinne zu betrachten; ich meine jene Theologie, welche auf wissenschaftlichem Wege bestrebt ist, die „Wahrheiten" der Offenbarung und Autorität in Uebereinstimmung mit der Vernunft darzustellen. Während also dieselbe auf der einen Seite den Inhalt der Offenbarung für schlechthin wahr, und über alle Zweifel erhaben hält, bemüht sie sich doch zu zeigen, daß diese Wahrheit auch aus Principien und Gesetzen der Vernunft erfolge. Die Offenbarung soll also in letzterer Hinsicht sich dadurch als wahr erweisen, daß sie aus der Vernunft abgeleitet werde, oder deßwegen wahr sein, weil die Vernunft sie als wahr setzt. Man sieht auf den ersten Blick ein, daß hier ganz verschiedene, schnurgerade sich widersprechende Standpunkte festgehalten werden sollen. Nach dem einen ist die Offenbarung an und für sich wahr, als eine schlechthinige That, ohne erst von der Vernunft legitimirt zu sein; während der andere Standpunkt alle Religion nur deswegen wahr sein läßt, weil die Vernunft sie als wahr hinstellt. Dort soll die Vernunft sich nach der Offenbarung, als einer absoluten Autorität, richten; hier dagegen wird diese geradezu dem Urtheile der Vernunft unterworfen, und von der Vernunft abhängig gemacht. Denn wohl verstanden: nach dieser wissenschaftlich vermittelnden Seite hin, soll ja ausdrücklich der Inhalt der Offenbarung dadurch sich als wahr erweisen, daß er als aus der Vernunft folgend sich darstelle, also deßwegen wahr sein, weil die Vernunft ihn als wahr setze. Diese zwei gewiß ganz unverträglichen Principien will nun die sogenannte wissenschaftliche Theologie mit einander vereinen. Das eine Princip läßt der Vernunft nur das Vermögen, die von oben, mittelst Offenbarung, an den Menschen gelangende Wahrheit in sich auf-

zunehmen, diese somit über die Vernunft erhaben sein, während nach dem andern Princip die Vernunft den Inhalt der Offenbarung aus sich selbst herleiten und herausstellen, und so gewissermaßen sich schöpferisch verhalten, die Wahrheit somit eine in der Vernunft gelegene sein soll. Nach dieser letztern Seite ist die Theologie bestrebt, den Inhalt der Offenbarung als einen vernünftigen zu begreifen, und aufzuzeigen, d. h. als einen solchen, der ganz streng aus den Principien und Gesetzen der Vernunft folge. Ist aber damit nicht gesagt, daß der Inhalt der Offenbarung ein ganz menschlich vernünftiger sei, den die Vernunft aus sich erzeugen und darstellen kann? In der That! Um mit der Vernunft übereinstimmend oder vor ihr wahr zu sein, muß eben der Inhalt der Offenbarung aus den Vernunftprincipien und Gesetzen abgeleitet, d. h. erzeugt werden; und es ist ganz dasselbe, ob ich einen Inhalt schon ursprünglich aus mir erzeuge und herausstelle, oder ob ich einen, auf andere Weise, z. B. durch Offenbarung, vorhandenen, als einen vernünftigen begreifen und beweisen soll. Denn er muß mit derselben Nothwendigkeit aus den Vernunftprincipien folgen oder abgeleitet werden, ich mag nun ihn von einer andern Seite her schon besitzen, oder nicht. Die Vernunft kann sich eben in beiden Fällen nur an sich selbst halten. Und so ist denn mit diesem wissenschaftlichen Vermitteln ausgesprochen oder doch vorausgesetzt, die Vernunft könne von sich aus, durch eigene Kraft, zum Wissen jenes Inhaltes kommen. Der Umstand, daß wir diesen Inhalt schon durch Offenbarung besitzen, kann mir den Gegenstand, den ich wissenschaftlich vermitteln soll, nur zeigen; das Geschäft selbst aber vermag dadurch nicht erleichtert zu werden. Das werden selbst die Theologen zugeben; auch sie müssen sich sagen, daß sie z. B. in Bezug auf das Wissen oder die Einsicht in die Vernünftigkeit der Trinität keinen Schritt weiter sind, als die vor- oder nichtchristlichen Völker. Aber überhaupt konnte man die sonst unverständlichen Dogmen nur dann begreifen, wenn man sie pantheistisch oder

anthropologisch erklärte, also zu Bestimmungen der Welt, oder des Menschen selbst, machte, also wieder ein neuer Beweis, daß wir mit unserm Begreifen nie über die Natur, oder uns selbst hinauskommen, mithin Alles weltlich oder menschlich sein muß, was wir begreifen wollen. Damit also, daß die Vernunft im Stande sein soll, den Inhalt der Offenbarung als einen vernünftigen darzustellen oder zu beweisen, d. h. aus ihren eigenen Gesetzen und Principien abzuleiten, also durch sich zu dem Wissen zu gelangen — damit ist die andere Seite dieser wissenschaftlichen Theologie, nemlich das Princip der Offenbarung, gewiß auf das Tiefste erschüttert. Denn wozu die Mittheilung dieser Wahrheiten von Oben her durch Gott, wenn die Vernunft dieselben durch eigene Kraft aus sich selbst schöpfen oder wissen kann? Was aber der Geist vermag, das wird, wenn es nöthig oder an der Zeit ist, schon aus ihm hervorbrechen. Was bedarf es also der Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derselben aus sich selbst zu erzeugen im Stande ist? Und wirklich motivirt man ihre Nothwendigkeit besonders dadurch, daß die Vernunft eben unfähig sei, aus sich jene Wahrheiten zu entwickeln und herauszustellen. Und doch wird von jenen Theologen mit ihrem wissenschaftlichen Vermitteln oder Aufzeigenwollen der Offenbarung als einer vernünftigen gerade das Gegentheil zugegeben, und so die Vernunft zu einer Macht erhoben, die sich mit der andern Seite einmal durchaus nicht verträgt. Dort soll die Wahrheit nur in Gott liegen, eine göttliche sein und demnach mittelst Offenbarung von Oben kommen; hier aber soll sie eine natürliche sein, aus der Vernunft entspringen, und erzeugt werden, was voraussetzt, daß alle Wahrheit in der Welt, in der menschlichen Natur selbst sei. Diese Wiedersprüche! Kurz, der Mensch vermag die sogenannten höhern oder überweltlichen Wahrheiten eben nur zu glauben, d. h. ganz unmittelbar in sich aufzunehmen, ohne alles Begreifen. Dann aber kann man auch nicht sagen, ob dieses Geglaubte auch wahr sei.

Wir sehen also klar, daß es mit der sogenannten wissenschaftlichen Theologie nichts heißen will; denn die Vernunft kann einmal unmöglich über sich hinaus; überhaupt glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben, daß alles Wissenwollen nichts weniger als auf theistischem Boden stehe. Auch sieht man durchaus nicht ein, was da, wo man sich an eine absolute Autorität hält, das wissenschaftliche Vermitteln denn auch bedeuten soll? Mindestens muß dies — abgesehen von allem Andern — durchaus als etwas Ueberflüssiges erscheinen. Denn es ist ja am Ende doch immer wahr, man mag es begreifen oder nicht. Wozu also diese Spielerei ohne allen Ernst der Entscheidung? Ja es scheint sogar gefährlich, die Wissenschaft in dieses Feld auch nur soweit hereinzuziehen. Denn mag diese auch noch so bescheiden sein, immer wird sie doch mehr oder weniger idealisiren, subjectiviren und flüssig machen; und das soll die absolute Autorität nur meiden. So könnte es leicht geschehen, daß die Wissenschaft sich dafür räche, daß man sie nur als eine gehorsame Dienerin, als eine zahme Magd gebrauchen wollen; denn spielen läßt die Vernunft nicht mit sich.

Damit glaube ich nun die Natur und das Wesen des freien Denkens oder des Rationalismus im Allgemeinen gezeigt zu haben. Und daß es sich wirklich so verhält, beweis't auf das Schlagendste die Geschichte dieses Princips, nemlich des Protestantismus. Denn bei diesem gilt ja, im Gegensatze zur absoluten, äußern Autorität der katholischen — freilich ächt theistischen — Kirche, nur das als wahr, was die Vernunft als wahr setzt. Und so ist das eigentliche Wesen des Protestantismus eben das Princip des freien Denkens oder des Rationalismus in diesem allgemeinen Sinne. Und das ist denn auch das Große und Unsterbliche des Protestantismus. Denn nur jenes Princip macht die Menschen selbstständig und mündig und schmückt sie mit der Krone der Souveränität. Ich habe aber schon manchmal zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß jedes Princip, wenn es anders ein

lebenskräftiges ist, sich immer durch seine eigene Energie zu allen seinen Gestaltungen und Consequenzen forttreibt, und daß die, im Processe der Entwicklung mit Nothwendigkeit heraustretenden, Erscheinungen nur die Wahrheit des Princips selbst sind. Besonders gilt dies von der Spitze der Entwicklung oder den Consequenzen des Princips. Denn in diesen schließt sich erst das wahre Wesen auf. Wenn wir demnach den Protestantismus nach und nach alles Aeußerliche und Jenseitige Schritt vor Schritt durchfressen und auflösen sehen, bis er zuletzt Alles in die Welt oder Vernunft selbst hereinzieht, diese selbst zum Höchsten, zu Einem und Allem macht, was sich eben in der Form des Pantheismus oder Atheismus darstellt — so vermögen wir hierin nur die eigentliche Wahrheit seines Princips zu erblicken. Und erst auf dieser Höhe entsprechen sich denn Form und Inhalt, da eben die Vernunft, oder der Mensch überhaupt, sowohl formell wie materiell als das Höchste erscheint.

Wie also nach dem Vorhergehenden die Welt nicht nur in ihren allgemeinsten Verhältnissen, sondern auch in Hinsicht des Bösen und des Uebels in ihr, gegen den Theismus zeugt, so gilt dasselbe auch von dem Wesen der Vernunft.

Es bleibt nur noch übrig, kurz das Verhältniß zu besprechen, in dem die Ansicht des sogenannten ewigen Processes zum Wissen steht. Ich habe schon oben etwas darüber vorgebracht, und sie als eine ungereimte und unwahre dargestellt. Denn nur dann, wenn wir wirklich geworden, was wir der Anlage nach werden sollen, unser Wesen sich also vollständig explicirt hat, nur dann ist auch die Wahrheit vollständig herausgebrochen. Nur am Ende der Entwicklung haben wir das wahre Princip, den richtigen Gesichts- oder Standpunkt; nur dann schließt sich das absolute Maaß in uns auf, das wir, so lange wir uns noch entwickeln, immer nur anstreben oder suchen. Ist aber das Werden ein ewiges, oder geht der Proceß in's Unendliche, dann sind wir immer auch unendlich weit von jener Höhe

entfernt, auf der wir eigentlich von voller Wahrheit reden können. So erweis't sich also die Ansicht des ewigen Entwicklungsprocesses als das Grab aller wahren Erkenntniß. Wenn wir von Wahrheit sprechen wollen, dann muß die Bildung unseres Seins und Wissens durchaus zu einem Abschluß kommen, wir müssen einen Schluß darstellen, nicht immer nur ein ewiges Suchen ohne ein Finden. Dazu brauchen wir aber einen Obersatz, der eben nur an der Spitze, dem Ende unserer Entwicklung vollständig in's Bewußtsein herausbrechen kann. Dieser Obersatz ist aber das wahre und oberste Princip, oder das absolute Maaß. Und erst dann bildet unser Wissen ein in sich abgeschlossenes, in sich selbst ruhendes Ganzes. Von diesem Obersatze, und damit auch von aller wahren Erkenntniß ist aber der ewige Proceß des Pantheismus immer unendlich weit entfernt. Wie wir also nur Endliches begreifen, so vermögen wir auch dann nur von Wahrheit zu reden, wenn unsere Idee, oder das, was wir begreifen sollen, ein Endliches, ein Bestimmtes ist, und dem zufolge auch zu einem Ende, einem Schlusse der Entwicklung gelangt.

Das, was ich hier von dem Wesen der Vernunft gesagt, konnte ich freilich mehr nur in allgemeinen Umrissen andeuten, denn eine wirkliche Ausführung wäre nur in einer vollständigen Erkenntnißtheorie möglich.

Neuntes Kapitel.

Von der Sittlichkeit oder dem Ethos im engern Sinne.

Vom freien Denken ist der Uebergang zur Sittlichkeit um so mehr ein natürlicher und in der Sache selbst gelegener, als jenes an sich schon ein sittliches Moment enthält, ich meine jene geistige Stärke des sich auf sich selbst Stellens, des auf sich selbst Ruhens.

Was die Sittlichkeit nun selbst anbelangt, so werde ich, getreu der bisher befolgten Methode, dieselbe auch hier wieder als Prüfstein der Möglichkeit Gottes benützen, also die Frage zu beantworten suchen, ob das Ethos sich auch mit dem Theismus vertrage? So parador dies Manchem wohl scheinen mag, so wird der Verlauf dieser Abhandlung, wie ich glaube, genugsam zeigen, daß allerdings Grund vorhanden ist, die Frage so zu stellen.

Betrachten wir nun zuerst die Sittlichkeit, wie sich diese darstellt auf dem Standpunkte des Theismus und werfen wir uns die Frage auf, welches denn hier das Princip und die eigentlich treibende Seele derselben sei? Dies ist nicht schwer zu beantworten. Denn wie alles Andere, so muß auch das Ethos nach dieser Anschauungsweise zum Princip den Willen des persönlichen Gottes haben. Es kann unmöglich auf einem andern Grunde ruhen. Denn in Allem ist ja das Princip das Bestimmende und Treibende. Alles muß sich nach diesem richten, als der bewegenden Seele. Was immer eine Berechtigung, eine Wahrheit haben soll, kann diese nur aus seinem Princip, aus seinem Grunde schöpfen. So ist

denn die Norm des richtigen, wahren Handelns allein das Princip; nur von diesem ist alles Sollen bedingt und abhängig, d. h.: ob ich soll und was ich soll, dazu muß ich vom Princip, als dem tiefsten, wahrsten Grunde, bestimmt werden. Alle Wahrheit muß ich aus der Urwahrheit, d. h. aus dem Urprincip schöpfen. Dies ist klar. Nach dem Theismus aber erscheint als das Princip von Allem der Wille des persönlichen Gottes. Dieser ist die Sonne, um die sich hier Alles dreht, die Quelle, woraus die Norm und das Motiv, wie für alles Andere, so auch für mein Handeln fließt. Der Theist muß also deßwegen gut handeln, weil Gott ist, oder Gott es so will; und zwar allein deßwegen. Denn an Gott hängt ja Alles; er ist der alleinige Grund, das alleinige Princip alles Seins und Handels. Das Princip und oberste Motiv ist also auf diesem Standpunkte der Wille des persönlichen Gottes. Als Grund alles Seins muß er nothwendig auch als Grund des Handelns erscheinen.

Daß sich dies wirklich so verhält, geht auch noch auf andere Weise hervor. Man darf nemlich nur untersuchen, wohin das andere Princip und Motiv des sittlichen Handelns führt und auf welchem Boden man hier steht. Ich meine das Princip, wornach ich gut handle, rein weil das Sittengesetz in mir es so verlangt, mich so bestimmt. Hier ist also das Princip des Ethos schlechthin in mir selbst; das Motiv der Sittlichkeit ruht nur in meiner eigenen Natur. Und so erscheint denn auch die ganze moralische Weltordnung lediglich als ein Produkt meiner selbst. Das Sollen ist nur mein Wesen selbst. Damit aber, daß ich soll, ist unmittelbar auch das gegeben, was ich soll, d. h. Motiv und Inhalt sind durchaus gar nicht von einander zu trennen. Es wäre gewiß, ganz oberflächlich betrachtet, etwas sonderbar, wenn zwar ein ethischer Drang, ein Gesetz, das befiehlt: handle gut, in mir läge, ohne aber zugleich auch ein Inhalt des Guten oder ein Begriff dessen, was ich soll. Was ist denn dieses Sollen anders, als eben das Ethos selbst, wie es in

meiner Natur sich ausdrückt und darstellt? Das Sollen in mir ist daher nur mein sittliches Wesen selbst, das als solches denn auch in's Bewußtsein herausbricht und so begriffen wird. Ich weiß also in und durch mich selbst vom Ethos, freilich im Allgemeinen nur soweit, als dieses in meiner Natur selbst enthalten, in ihr selbst sich abspiegelt. Denn auch hier gilt der Satz, daß der Mensch nichts Höheres, als er selbst ist, wissen kann. Der Mensch gelangt also deßwegen durch sich zum Inhalt und Begriff des Sittlichguten, weil dieses eben in seinem Wesen, in seiner Natur selbst liegt. Von Außen her kann er unmöglich dazu kommen. Es geht dem Ethos, wie Allem, dessen Begriff und Wahrheit wir nicht aus der äußern Erfahrung schöpfen können: wir müssen es schlechthin aus uns selbst bilden, wenn wir je ein Wissen davon haben sollen. Wir gewahren wohl Thaten und finden Verhältnisse vor. Um aber diese sittlich nennen, also eine Erfahrung von dem Vorhandensein des Ethos in der Welt machen zu können, muß ich schon vorher wissen, was sittlich ist, also schon vorher ein Bild oder einen Begriff der Sittlichkeit haben. Ich muß vor aller Erfahrung ein Maaß besitzen, an dem ich das Thun oder die Verhältnisse messen, ein Urbild, womit ich sie vergleichen kann. Also habe ich den Begriff des Ethos aus mir selbst zu bilden, bevor ich etwas Sittliches in der Außenwelt auch nur finden kann. Ob somit dieses oder jenes sittlich sei, das muß erst die Vernunft bestimmen, und zwar nach dem Bilde, das sie schon vorher in sich selbst trägt. Wie wäre es denn auch möglich, daß Eine und dieselbe That, Ein und dasselbe Verhältniß bald für sittlich, bald für unsittlich erklärt würde? Woher kömmt dies? Einzig und allein daher, daß die Beurtheilenden einen verschiedenen Maaßstab, einen verschiedenen Begriff des Ethos besitzen. Hier geht also der Begriff der Sittlichkeit aller Erfahrung vorher. Es ist daher fad, zu sagen, der Mensch habe das Ethos in den Verhältnissen, oder dem Gegebenen überhaupt, blos anzuerkennen, nicht aber aus sich selbst das Bild des-

selben zu erzeugen. Als ob ich das, was ich anerkennen soll, nicht vorher schon kennen müßte. Also immer und immer ist es der Mensch selbst, der hier schöpferisch und autonomisch wirkt.

Doch nehmen wir auch einmal an, der Geist habe das Ethos blos anzuerkennen, es liege also in den natürlichen und geschichtlichen Verhältnissen, und sein Begriff sei allein aus diesen zu gewinnen. Also hienge doch immer, ob etwas sittlich für ihn sei, von der Anerkennung seiner Vernunft ab. Es könnte doch immer Nichts auf Sittlichkeit Anspruch machen gegenüber dem Geiste, wenn er nicht das Siegel des Ethischen aufdrückte. Die Vernunft würden daher immerhin nur die Gesetze binden, die sie selbst für solche erklärt, die sie selbst gibt. Und ob sie nun dieselben vor aller Erfahrung aus der menschlichen Natur selbst bilde, oder aus den gegebenen Verhältnissen schöpfe, ist im Grunde einerlei. Der Inhalt dessen, was für sie sittlich sei, wäre doch immer durch sie selbst vermittelt; und ohne ihre Beschlüsse hätte kein Gesetz für sie Giltigkeit. Also auch hier müßte die Vernunft doch wieder durch sich selbst zum Begriffe des Ethos oder der moralischen Weltordnung gelangen. Sie käme bei diesem ihren Thun ebenso wenig über sich und die Verhältnisse hinaus — und darum handelt es sich hier — als wenn sie rein nur aus dem Wesen des Menschen selbst das Urbild des Sittlichen erzeugte. Das Ethos läge denn doch immerhin in der Welt. Man brauchte da keinen Gott, die Welt genügte schon, um die sittliche Ordnung zu finden; und man stünde ungefähr auf dem Standpunkte des Aristoteles. So wäre aber denn die Natur, die Welt, für ein Absolutes, einen Schluß in sich, erklärt; sie hätte ihren Grund, ihr Princip schlechthin in ihr selbst. Denn nur unter dieser Voraussetzung oder Annahme brauche ich bei der Herleitung des Ethos nicht über sie hinauszugehen. Setze ich dagegen das absolute Maaß nicht in die Welt, sondern in ein über derselben stehendes Wesen, dann entspringt, wie wir oben gesehen, nothwendig das Ethos aus diesem; und zwar sowohl in formeller als

materieller Beziehung. Der Inhalt des Ethos ist ja ebenso vom absoluten Maaße oder dem Urbilde bedingt, wie das Motiv.

Fragen wir aber, woher denn diese sittlichen Verhältnisse? wovon hängen sie ab? Offenbar doch von dem Menschen. Sie sind das Produkt des geschichtlichen Processes, oder der treibenden Idee der Menschheit. Also ist immerhin der Mensch, seine moralische Natur selbst das Erste, das Bestimmende, und je nachdem diese beschaffen, gestalten sich auch die Verhältnisse. Daraus folgt also, daß die ethische Ordnung durchaus vom Menschen bedingt ist. Und ob er dieselbe bewußt oder nur instinktmäßig schaffe, verschlägt im Grunde nicht das Geringste. Ist doch immer in seinem Wesen, in seiner Natur der Quell und Lebensfunke des Ethos. Wenn er daher den Begriff desselben auch empirisch aus den Verhältnissen, oder der äußern sittlichen Weltordnung selbst, gewänne, so müßte er sich später doch wieder erinnern, daß diese eigentlich doch nur sein Produkt sei, und so als seine That sie wieder in sich zurücknehmen. Es erginge mithin hier dem Menschen, wie auch anderwärts: was ihm anfangs als etwas Selbstständiges, ein Leben in sich, erschien, das erkannte er später nur als ein von ihm Abhängiges, ein von ihm Erzeugtes. Wir gewahren aber in diesen Einwänden deutlich jene Schule, die das Bestehende, das historisch Gegebene für das Erste, und Bestimmende erklärt, nach dem sich der Geist schlechthin zu richten habe, der mithin nur als das Zweite erschiene. Nur Schade, daß eben auch Unsittliches besteht, und man somit auf diese Art keinen Hund vom Ofen lockt.

Wenn wir nun fragen, was denn da geschehe, wo ich rein deßwegen gut handle, weil mein Sittengesetz es mir gebietet, ich die Pflicht erfülle lediglich um der Pflicht selbst willen? — so ist die Antwort: hier bestimmt der Mensch sich nur aus sich selbst, ruht somit auch auf sich selbst, ist sich selbst genug. Der Handelnde schließt sich hier rein in sich selbst ab, erscheint als ein Absolutes, als eine Welt in sich. Denn weil er das Motiv seines Thuns, oder das Princip

der moralischen Weltordnung überhaupt, nur in sich hat, somit sich als ein Autonomes, als ein Souveränes geltend macht, indem er ja die Gesetze seines Handelns schlechthin sich selbst gibt — so ist damit ein Höheres durchaus ausgeschlossen. Auf diesem Standpunkte kennt der Mensch keinen Gott. Denn sonst dürfte er sich nicht in und aus sich selbst bewegen; er müßte vielmehr den Grund des Ethos in Gott suchen, sich von Gott bestimmen lassen, nicht aber absolut sich selbst bestimmen. Der Theismus kann nie zugeben, daß der Mensch die Autonomie seines Handelns in sich selbst habe, selbst der Springquell der sittlichen Weltordnung sei. Dies hieße ja nichts anders, als: der Mensch oder die Welt hat das Princip, das absolute Maaß, in sich selbst. So führt also der hier besprochene Standpunkt schlechthin zum Pantheismus oder Atheismus. Daraus ergibt sich denn wiederum die Wahrheit des oben Bewiesenen: daß nemlich der Theismus nur deßwegen Gutes thun kann, weil Gott es will. Ferner folgt daraus die Unmöglichkeit, diese zwei Principien oder Motive des sittlichen Handelns mit einander zu vereinigen, indem eines das andere schlechthin aufhebt, das erste zu Gott, das zweite zur Welt führt.

Ich habe schon bemerkt, daß die historische Entwicklung des menschlichen Geistes selbst, eben weil sie keine zufällige, sondern eine nothwendige ist, die Wahrheit eines Princips am Besten offenbart. Denn, was ein Princip an sich ist, das bringt es durch seine eigene Energie auch zum Fürsich, oder zur Erscheinung. So bricht das Wesen eines Princips in dem Processe seiner Entfaltung durch eigene Kraft, d. h. durch die Macht der eigenen Consequenz heraus in die Wirklichkeit.

Wenden wir diese Bemerkung auf die in Rede stehende Frage an, so wird sich die Richtigkeit des so eben Bewiesenen auf das Bestimmteste ergeben.

Bekanntlich ist es der große Königsberger Weise, der ganz entschieden jenes Princip zur Geltung gebracht wissen will, wornach ich rein deßwegen gut handeln soll, weil das

Sittengesetz, die praktische Vernunft mich dazu bestimmt, ich somit als etwas Autonomes erscheine. Wie wir aber gesehen, so konnte Kant dies nur dann thun, wenn er die Vernunft zu einem Absoluten erhob. Und als ein solches tritt sie uns bei ihm denn auch wirklich entgegen. Die praktische Vernunft Kants (oder die Vernunft schlechtweg) ist nichts anders, als das Allgemeine, Unbedingte und Nothwendige; sie ist das Einfache und somit Ruhende, gleicht also ganz der platonischen Idee. Dieses allein wahre Sein stellt sich nun als ein in sich selbst Gründendes oder ein Absolutes neben das andere Absolute, neben Gott. Doch, wozu braucht es noch einen Gott, wenn diese auf sich selbst ruhende, nur aus sich selbst sich bestimmende Vernunft auf solche Art sich selbst zu einem Absoluten, selbst zu Gott macht? Es ist daher hier ganz derselbe Widerspruch, wie bei Plato, wo auch neben der völlig absoluten Idee noch ein Gott erscheint. Dieser Widerspruch mußte sich im Verlaufe der Entwicklung durchaus heben. Denn, wenn ein Princip anfangs auch mit Persönlichem, oder Zufälligem vermischt ist, es wird, wenn es anders Lebenskraft in sich hegt, nicht eher ruhen, bis es, von seiner eigenen Dialektik getrieben, alles Fremdartige und Widersprechende von sich abgeworfen, und in seiner Consequenz oder eigentlichen Wahrheit dasteht. Diesen Schritt that denn jenes Princip im Geiste nicht nur eines großen Denkers, sondern auch eines Charakters, eines Mannes. Es ist Fichte. Dieser ließ den Kant'schen Gott vollends fallen, um so mehr, als derselbe ja nur als der Diener der praktischen Vernunft erschien. Und so kam denn die praktische Idee des Königsberger Weisen zu ihrer eigentlichen Wahrheit, d. h. zum Atheismus. Denn wir haben ja gesehen, daß sie das, was sie sein will, nur dann sein kann, wenn sie Gott schlechthin ausschließt, oder sich selbst zum Absoluten, selbst zum Höchsten erhebt. Und Atheismus ist das Fichte'sche System in seiner ersten Gestalt durch und durch. Es kennt ja nichts als das Ich, das auf sich selbst ruhende, Alles, sowohl in theoretischer

als praktischer Beziehung, nur aus sich selbst setzende und erzeugende Ich. Alles nur im Ich und durch das Ich. Daher auch jener Stolz, der sich überall hindurchzieht.

Ich habe gesagt, daß Kant denselben Widerspruch sich beikommen lasse, wie Plato. Ueberhaupt herrscht zwischen den Systemen dieser beiden großen Denker neben der Verschiedenheit die merkwürdigste Aehnlichkeit. Daß, wenn jener die Vernunft als das Allgemeine, Ewige und Unveränderliche erfasse, dies ganz der platonischen Idee entspreche, habe ich bereits schon bemerkt. Ebenso gleichen sie sich auch hierin, daß es keiner zu einer Vermittlung, zu einer Verbindung zwischen der Erscheinungswelt, und der Welt der Idee oder der Vernunft bringt. Natürlich! Denn, wie könnte auch das Materielle, Finstere, Veränderliche in dem rein Vernünftigen, Unveränderlichen seinen Grund haben? Wenn daher dort das Zeitliche, Räumliche oder überhaupt das Erscheinende, Veränderliche, als unwahr erklärt wird, so kann auch Plato die Wirklichkeit ebenso wenig begreifen; sie erscheint ihm daher als ein Abfall von der Idee, als das Unwahre. Hier tritt aber sofort ein Unterschied ein. Plato läßt nemlich die wirkliche Welt an der Idee wenigstens doch Theil nehmen, diese somit doch insoweit erscheinen — allerdings ächt antik. Aber er zeigt nicht, wie dies geschieht, aus dem einfachen Grunde, weil er es nicht kann; denn es gibt schlechterdings keinen Uebergang von der Idee zur Erscheinungswelt. Wenn daher Kant die Vernunft oder die Idee gar nicht in die Wirklichkeit eingehen, oder erscheinen läßt und jeden Vernunftzusammenhang in dieser durchaus läugnet, so ist er allerdings consequenter, verfällt aber auch in einen entschiedenen Dualismus zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt, einen Dualismus, wie ihn der Antike einmal durchaus nicht leiden kann. Aber auch darin stimmen beide mit einander überein, daß beide die Idee oder Vernunft als ruhend, als unveränderlich auffaßten. Daher denn Aristoteles dem griechischen Weisen denselben Vorwurf macht, wie Fichte

dem deutschen Philosophen. Nur daß — wieder ächt antik — Plato diese Idee oder Wahrheit hinaus stellte als ein Objectives, während Kant — ebenfalls ächt modern — sie in die subjective Vernunft hereinzog. Daher mußte jener nothwendig auf die außer ihm seiende Idee schauen, wenn er wissen wollte, was das Ethos sei, dieser dagegen fand das Sittengesetz in sich selbst; seine eigene Vernunft war das Princip der moralischen Weltordnung.

Man könnte diese Parallele noch weiter führen; doch genug. Es reicht hier hin, aufmerksam gemacht zu haben, wie auch aus diesen Systemen erhellt, daß eben mit einer Ideenwelt und dem abstrakten Vernunftprincip des Rationalismus sowenig etwas anzufangen ist, als mit einem Gotte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil aus allen diesen Principien der Uebergang zur unmittelbaren Wirklichkeit schlechthin unmöglich, und daß sich daher die Philosophie mitten in die Welt selbst stellen muß, wie sie leibt und lebt — ein Resultat, das als das eigentlich Zubeweisende dieser ganzen Schrift erscheinen dürfte.

Und so mag es denn klar sein, daß jenes Princip — wornach ich mich als ein absolut Autonomes zum Handeln selbst bestimme, das Gute also nur deßwegen thue, weil meine Vernunft es mir als gut vorsetzt — auf atheistischem Boden ruhe, und somit auch zum Atheismus führe. Ueberhaupt hat dieses Princip mit dem des freien Denkens die größte Aehnlichkeit. Beide sind eigentlich nur verschiedene Strahlen, verschiedene Aeußerungen eines und desselben Princips. Denn wenn der theoretischen Vernunft nur das als wahr gilt, was sie selbst als wahr setzt, oder worüber sie selbst entschieden, so beruht ein solches Gebahren, wie wir gesehen, schlechthin auf der Voraussetzung, daß sie das absolute Maaß, oder die höchste Form und oberste Spitze alles Seins und Lebens selbst sei. Aber auch die praktische Vernunft, wenn sie sich als Autonomie geltend macht, führt zu demselben Resultat. Auch sie muß sich zum Gotte, d. h., zum Höchsten selbst

erheben. Von beiden Principien gelangt man also zu einem in sich selbst Gründen und Beruhen, oder zu einem Absoluten, Souveränen der Vernunft oder der Welt.

Ist nun dasjenige Princip, wornach ich gut handle, rein weil das Sittengesetz in mir mich dazu bestimmt, ein atheistisches, so muß das andere, wornach ich Gutes thue, weil Gott es will, das allein theistische Princip sein. Zu vereinigen sind sie durchaus nicht, sowenig als Gott und Nichtgott; und ein Versuch der Art kann nur da gemacht werden, wo man des consequenten Denkens schlechthin baar und ledig ist. Ich weiß zwar wohl, daß gewisse Leute alles Mögliche, selbst das Widerstrebendste, vereinigen wollen, etwa in der Absicht, Frieden zu stiften. Mögen diese aber bedenken, daß ein solches Geschäft nur eitle Täuschung und es ja besser ist, wenn jene feindlichen Mächte in ehrlichem offenem Kampfe an einander schlagen, als einen Frieden heucheln, der kurz oder lang doch wieder gebrochen werden muß. Alle Mühe ist hier vergeblich.

Nun entsteht die Alles entscheidende Frage, welches dieser zwei Principien denn eigentlich wahre Sittlichkeit möglich mache? Die Antwort ist nicht schwer. Denn nur da kann von ächter Tugend die Rede sein, wenn ich Gutes thue, rein weil meine Vernunft es mir als gut vorhält, also rein weil es gut ist. Handle ich hingegen nur deßwegen gut, weil Gott ist, oder Gott es so will, also nicht an und für sich, nicht um des Guten selbst willen, dann ist ein solches Thun eher alles Andere, nur keine wahre Tugend. Nicht die aus Rücksicht auf Gott, sondern allein die aus dem Guten selbst quillende That begründet die eigentliche Sittlichkeit. So hebt der Theismus alle Tugend schlechthin auf. Sie verflüchtigt hier zu einem bloßen Scheine, zu einem äußerlichen Thun. Aber selbst dies erscheint nur als ein Prekäres, insofern ja der Glaube an Gott selbst wankend werden kann; versinkt aber vollends in Nichts, wenn derselbe wirklich verschwindet. Denn das Ethos fußt ja hier nur in dem Willen Gottes,

nicht aber in der menschlichen Natur, oder in der Welt überhaupt, ist daher nichts mit dieser unmittelbar selbst Gegebenes, oder nichts Wesentliches. Und so ist es denn auch nur consequent, wenn die Theisten sagen, der Pantheismus oder Atheismus vernichte alle Sittlichkeit, in dem Sinne, daß jeglichem Laster dann Thür und Thor offen stünde. Natürlich! Sie thun und müssen thun das, was sie gute Handlungen nennen, nur aus Rücksicht auf Gott, also allein, weil dieser ist, oder es so will, und vom Bösen enthalten sie sich ebenfalls nicht um seiner selbst willen, schlechthin weil es böse ist, sondern allein aus Furcht vor Gott, oder wenn es gut geht, aus Liebe zu ihm. Aus Liebe zum Guten allein können sie durchaus nicht handeln, denn da entspränge ja die sittliche Weltordnung eben aus dieser Liebe; das Ethos gründete hier in ihrer eigenen Brust, in ihrer eigenen Natur. Dadurch aber gibt sich der Theismus die größte Blöße, und nirgends wohl springt seine Unwahrheit mehr in die Augen! Denn er sagt ja geradezu: das Gute, die Tugend sei an und für sich nichts, habe keinen an sich seienden Werth, so daß denn, wenn kein Gott wäre, man consequenter Weise sich allem Schlechten hingeben dürfte. Und dies sollte keine Erniederung der Menschheit, der Menschenwürde sein? Gewiß; wie wir denn auch schon anderwärts gesehen haben, und auch noch später sehen werden, daß nach der Anschauungsweise des Theismus die Welt überhaupt als etwas durchaus Nichtiges und Schlechtes erscheinen muß.

So ist es denn klar, daß das letzt genannte System alle wahre Sittlichkeit schlechthin unmöglich macht. Abgesehen von allem Andern, kann es ja gar nicht anders sein, als daß Gott auf unser Thun und Lassen Einfluß hat, und dies kann der wahren Tugend denn nur hinderlich sein, indem sie nur da rein und lauter ist, wo kein Anderes, kein Fremdes einwirkt. Das ächte Gute muß sich von sich selbst, nicht erst von Gott bestimmen und bewegen lassen. Wird nun dieser wirklich als das Princip an die Spitze gestellt, dann muß durchaus auch Alles auf ihn bezogen werden. Denn getrennt

und abgerissen von Gott, und so auf sich selbst gestellt, sind die Dinge unwahr, erscheinen als ein Abgefallenes, als ein Böses, und nur durch das Princip oder den allgemeinen Gedanken bekömmt Alles seine Wahrheit, und sein richtiges Verhältniß. Deßwegen muß auf dem Standpunkte des Theismus der Gedanke Gottes Alles begleiten, Alles sich auf Gott beziehen, in seinem Lichte sich Alles verklären. Es ist daher ein Widerspruch, einen Gott zwar anzunehmen, ihn aber, damit er auf das Thun nicht influire, sondern das Gute rein seiner selbst willen sich vollziehe, soweit als möglich in den Hintergrund stellen, oder aus den Augen rücken zu wollen. Denn abgesehen von der Unwahrheit, die darin liegt, daß ich nicht Alles auf seinen Grund, auf Gott, beziehe, gibt man ja gerade damit zu, Gott und das ächte sittliche Thun seien nicht mit einander verträglich. Besonders muß aber die ächte Sittlichkeit, das lautere Gute dann gefährdet werden, wenn man bedenkt, daß hier, nemlich auf dem Standpunkte des Theismus, die Aussicht auf Belohnung und Strafe etwas ganz Consequentes und Nothwendiges ist. Denn weil der Mensch hier nicht aus sich selbst sittlich handelt, er das Princip und Motiv des Ethos nicht in seiner eigenen Natur, seinem eigenen Wesen findet, so ist nothwendig, daß von Außen her etwas hinzukomme, um den sogenannten guten Handlungen Antrieb und Nachdruck zu geben. Dies ist denn eben das, was man Lohn und Strafe nennt.

Anders auf dem entgegengesetzten Standpunkte. Schon oben bei der Lehre von der Erhaltung habe ich zu zeigen gesucht, daß Strafe und Belohnung nicht von Außen her, oder von Gott kommt, sondern daß alles Dies im Wesen des Menschen selbst vor sich gehen muß, er somit selbst sein Himmel und seine Hölle ist. Dieses habe ich einfach daraus bewiesen, daß der Mensch vernünftiger Weise nur das thun soll, was er kann, was aus seiner Natur selbst folgt, oder was diese verlangt. Sein Sollen erstreckt sich demnach gerade nur soweit, als die Macht des Sittlichguten in ihm

vorhanden ist; es erscheint ja selbst unmittelbar nur als diese Macht. Mit andern Worten: man kann von dem Menschen nur soviel fordern, als er nach dem Grade des in ihm lebenden und treibenden moralischen Princips zu leisten vermag, widrigenfalls man die Gerechtigkeit in ihrem innersten Wesen verletzen würde. Mit dieser Macht des Sittlichguten im Menschen ist aber das Gewissen, diese richtende Stimme, ganz identisch. Mein Gewissen wird immer so stark, so lebhaft sein, als der Grad beträgt, in dem sich die Substanz des Ethos, als eine reelle Macht, und energische Kraft, in mir concentrirt, und gleichsam in einem lebendigen Knoten zusammenschlingt. Da aber nach eben dieser Macht sich auch mein Sollen bestimmt, oder vielmehr beide ja ganz Dasselbe sind, so ist klar, daß für das, was ich soll, mein Gewissen ein durchaus genügender und gerechter, d. h. adäquater Richter ist. Hier liegt also das Sollen, oder das Princip des Guten oder der moralischen Weltordnung unmittelbar in der Natur des Menschen selbst, als sein treibendes Pathos. Er soll ja nur das thun, was er kann, d. h. wozu das Sittlichgute in ihm sich selbst bewegt. Das Ethos ist also sich selbst Grund und Motiv, oder vollzieht sich rein um seiner selbst willen. Damit ist aber jeder Antrieb von Außen, in der Form von Belohnung und Strafe, mithin auch jeder äußerliche Richter schlechthin ausgeschlossen. Das Gewissen oder das Moralischgute in uns selbst genügt hinlänglich, ein Resultat, das sich denn auch noch auf andere Weise ergibt.

Der „Lohn" muß nemlich als ein gerechter dem Grade meiner Sittlichkeit ganz adäquat sein. Diesem meinen sittlichen Wesen entspricht aber wiederum vollkommen mein Sollen. Denn ich soll ja nur soviel, als ich in Folge meines sittlichen Seins, das ist: der moralischen Kraft in mir, vermag. Das Sollen ist aber nichts anders, als ein Streben, ein Drang, ja ich möchte sagen, ein Bedürfniß, aber natürlich ein ethisches; und zwar fühle ich dieses Bedürfniß oder Sehnen gerade in dem Maaße, als mein Sein mich zur sittlichen

That antreibt, oder das Bedürfniß ist nichts anders, als mein Sollen unmittelbar selbst. Dieses Sollen ist aber wiederum adäquat meinem sittlichen Sein. Dies kann man auch so ausdrücken, daß das Sollen oder der innere Drang und Antrieb zum Guten nur das Streben des Wesens ist, sich selbst zu genügen, oder sich zu erfüllen. Befriedige ich nun diesen Trieb, dieses ethische Bedürfniß, dann fühle ich Lust, und zwar ist diese nothwendig dem Sehnen, dem Sollen ganz adäquat. Das aber, wodurch ich diesem Bedürfnisse und Drange genüge, ist die That. Folglich hat das sittliche Thun selbst schon unmittelbar den gerechten „Lohn" in sich; d. h. die Erfüllung dessen, was ich soll, oder die moralische That schließt schon die meinem ethischen Triebe oder Sollen adäquate oder entsprechende Lust in sich; mit andern Worten: für das, was ich thun soll, belohnt mich unmittelbar schon das Thun selbst. So geht also nach dieser Entwicklung Alles in der Welt vor sich; sie bildet so ein in sich selbst sich verlaufendes Ganzes, einen Schluß in sich, während die entgegengesetzte Ansicht durchaus auf einem Zwiespalt oder Dualismus und somit einer Unvollkommenheit der Welt beruht, die sich unmöglich mit Gott vereinigen läßt. Denn würde das, was man Lohn und Strafe nennt, nicht in uns selbst vor sich gehen, sondern die Beihilfe und Einwirkung Gottes dazu nöthig sein, dann ist klar, daß die Welt eben mangelhaft ist. Sie fiele auf diese Weise schlechthin in einen Widerspruch, indem sie, sich zu befriedigen, in Harmonie zu setzen, sich zwar bestrebte, es aber nicht vermöchte. So hätten wir denn wieder jenes metaphysische Ungeheuer vor uns, dem wir schon öfters begegnet, jenes Unding, das nach Etwas strebt, es aber nicht erreicht, ein Sollen ohne ein Können. Die Welt wäre so kein vollkommenes und harmonisches Ganzes; denn zwischen dem Grunde oder der That, und der Folge oder dem aus unserm Handeln resultirenden Zustande gähnte eben eine Kluft, die nun durch Gott ausgefüllt werden sollte. Wahrlich, wenn auch unwürdig, so ist es zu

naiv, wenn man glaubt, daß Gott die Welt, die er schlecht und zerrissen gemacht, auch wieder in Ordnung und Harmonie bringe. Aber solch eine unvollkommene Welt kann doch unmöglich ein vollkommenes Wesen zum Urheber haben. Also immer hebt sich der Theismus auf, man mag die Sache wenden, wie man will. Daß dies einmal dann der Fall ist, wenn Gott zwischen der That und ihrer Folge ausgleichend auf die Welt einwirken soll, haben wir so eben gesehen. Läßt man hingegen in dieser Beziehung die Welt in sich selbst sich verlaufen, oder sich selbst genügen, dann weis't sie eben auch nicht auf ein Höheres hin, sondern, wie sie nur von sich ausgeht, kömmt sie auch nur zu sich; sie bildet also einen Schluß in sich, d. h. ein Absolutes — was sich natürlich wiederum nicht mit dem Theismus verträgt. Zudem beruht ja die ganze Ansicht, wornach die Menschheit den „Lohn" oder die „Strafe" in sich selbst trägt, wie oben gezeigt, allein darauf, daß das Ethos in der Menschheit selbst seinen Grund und sein Motiv findet, eine Wahrheit, die eben wieder nichts weniger als auf Theismus führt.

So stehe es denn fest, daß der Mensch nur in der eigenen Brust, in der Tugend selbst, seinen „Lohn" findet. Ueberhaupt, wie kann man denn auch von einer Belohnung dessen sprechen, was zu thun nur meine Pflicht ist? Es ist gewiß eine unwürdige Auffassung der Tugend, für sie einen andern Lohn in Anspruch zu nehmen, als den sie in sich selbst trägt. Wie sehr ragt schon Spinoza über solch eine niedere Anschauung der Dinge hinaus! Man sieht wahrlich nicht ein, wie man auf diesem Standpunkte, streng genommen, von Pflichten des Guten nur auch sprechen könne? Vernünftiger Weise sollen doch alle Pflichten aus meinem Wesen folgen. Da nun hier das Gute nichts Wesentliches oder mit der menschlichen Natur selbst Gegebenes, und in ihr Gegründetes ist, indem es ja nicht aus dieser, sondern allein aus Gott folgt, so ist das, was man Pflichten des Guten nennt, etwas rein Aeußerliches, und Zufälliges. Natürlich! Wenn das

Ethos nicht in dem menschlichen Wesen selbst wurzelt und entspringt, so kann dies auch nicht mit den Pflichten der Fall sein, die ja nur das Ethos selbst sind. Die ganze moralische Weltordnung ist daher etwas, was gar nicht in unserer Natur liegt, und aus ihr folgt, und so lediglich von Außen her vorgeschrieben und geboten werden muß. Aus diesem Grunde ist es denn auch nur consequent, für das, was eigentlich nicht meine Pflicht ist — denn diese bedarf keines Lohnes — einen Lohn auszusetzen. Also zuerst erschafft man die Menschen als so niedrige Wesen, daß sie gar nicht im Stande sind, das Gute rein aus sich selbst zu vollziehen; dann aber verlangt man doch wieder von ihnen, was sie an und für sich gar nicht zu leisten vermögen. Sie sollen daher etwas, was sie an sich nicht können, was gar nicht aus ihrer Natur an und für sich folgt. Warum fordert man es denn? Wenn eine sittliche Ordnung sein soll, warum hat man die Welt nicht anfangs so gemacht, daß dieselbe wirklich auch in ihr liegt, und aus ihr hervorgeht? Auf derartigen Widersprüchen haben wir freilich den Theismus schon oft ertappt. Doch gehen wir weiters.

Nicht genug, daß der Theist sich zum Guten nicht rein aus sich selbst bestimmen kann, sondern es nur deßwegen befolgt, weil es ihm von Gott, also von Außen her geboten und vorgeschrieben wird, so ist derselbe schlechthin außer Stande, auch nur zu wissen, ob es denn auch wirklich gut oder sittlich sei. In der That! Ich kann ja nur dann eine Erkenntniß des Guten haben, wenn ich das Urbild desselben kenne. Nach dem Theismus ist dies aber Gott. Ich weiß daher von jenem ebenso wenig, als von Gott überhaupt; mit andern Worten: das Wissen, das ich vom Urbilde habe, ist vom wahren Wissen oder dem, welches Gott von demselben besitzt, gerade ebenso verschieden, als mein Sein vom göttlichen Sein, d. h. unendlich. Ich weiß somit ungefähr so viel als gar nichts von jenem Urbilde und folglich auch nichts vom Guten überhaupt. Ferner habe ich schon gezeigt, daß

ich nur dann von dem, was außer mir ist, oder von Außen her an mich gelangt, wissen kann, daß es sittlich sei, wenn ich schon vorher den Begriff des Sittlichguten habe, ihn also aus meiner Natur selbst erzeuge. Dies erscheint aber nichts weniger als theistisch. Denn mit dem Begriffe des Ethos ist unmittelbar auch das Sollen gegeben. Auf solche Weise würde daher Alles aus mir selbst hervorquillen. Aber auch angenommen, der Inhalt des Ethos läge nicht in meinem Wesen selbst, sondern außer mir, so daß ich denselben nicht aus mir selbst schöpfen, sondern den schon verhandenen nur anzuerkennen hätte — so würde ich doch immerhin den wahren Maaßstab dafür besitzen müssen. Der wahre Maaßstab ist aber der absolute Maaßstab. Wie will man nun diesen auffassen? Als bloße Form? Dann müßte ich also doch wenigstens die absolute Form, wenn ich irgend einen Inhalt in Wahrheit darnach bestimmen sollte, in mir haben. Das kann ich aber nur dann, wenn ich selbst die höchste Spitze alles Seins bin. Zudem, wie wäre es auch möglich, daß ich einen concreten Inhalt, ob er ein wahrer sei, an einer bloßen, abstrakten Form messen und bestimmen könnte? Auch ist ja Inhalt und Form schlechthin gar nicht von einander zu trennen. Habe ich mithin in mir die wahre Form, oder den richtigen Maaßstab des Ethos, dann muß auch der Inhalt desselben in meinem Wesen liegen. Dazu kommt, daß wir mit all unserm Erkennen nie über uns selbst hinausgelangen, wir also nur das wissen können, was wir selbst sind. Wollen wir daher uns zum Bewußtsein bringen, was das Ethos sei, so muß nothwendig unsere Natur selbst das Musterbild, oder das absolute Maaß desselben sein; sei es nun, daß wir uns nur an eine Seite, etwa die Vernunft, oder an das Ganze derselben, also an die Einheit des Sinnlichen und Geistigen, halten. Ob also etwas sittlich sei, kann der Mensch lediglich nur nach sich bemessen. Folglich muß das Ethos nur sein Wesen selbst sein, in dem Sinne, wie dies der Theist von Gott aussagt, daß nemlich dieser das Urgute, und somit

auch das Urbild des Sittlichen sei. So geschieht es denn, daß in allen Bestimmungen, die der Mensch in Bezug auf das Ethos trifft, er sich lediglich nur selbst gibt; Alles ist im Allgemeinen nur das Spiegelbild seiner eigenen Natur. Die sittliche Seite seiner Götter war immer nur er selbst. Ich erinnere in dieser Hinsicht nur an den griechischen Olymp. Also immerhin muß der Mensch selbst der Quell des Ethos sein, was freilich der Theismus nie und nimmermehr zugeben kann. Nach dieser Anschauung ist nothwendig lediglich Gott das Urbild, oder der wahre Maaßstab des Sittlichen. Daraus folgt aber auch klar, daß der Mensch nach dieser Anschauungsweise auch nicht wissen kann, ob dieses oder jenes wirklich sittlich sei. Das Ethos muß ihm schlechterdings von Gott unmittelbar geoffenbart werden; und zwar nicht nur daß er soll, sondern auch was er soll. Ob aber Gott sich auch in der That auf solche Weise offenbare, das weiß er natürlich wieder nicht; er muß es lediglich glauben. Wenn ich aber etwas thue, rein nur deßwegen, weil es mir von Außen her geboten und vorgeschrieben wird, ohne zu wissen, ob es auch sittlich oder vernünftig sei, ist dann mein Thun nicht ein rein äußerliches, ein werkheiliges? Es ist das Thun eines Knechtes, aber keines freien, souveränen Menschen. Das ist der Theismus. Wahrlich! von einer liebenswürdigeren Seite konnte er sich uns kaum darstellen. Und doch sind es immer nur die Theisten, die die Würde und Hoheit des Menschen retten!

Ist es nun klar wie das Licht, daß nur da von ächter Sittlichkeit die Rede sein kann, wo ich das Gute rein aus mir selbst vollziehe, ich mich nur durch mich selbst dazu bestimme, und liegt in diesem Grundsatze das Aufsichselbstberuhen des Menschen oder der Welt überhaupt, und somit die Autonomie und Souveränität derselben, ausgesprochen, dann ist es eben so wahr, daß Tugend Stärke, ein Aufsichselbststehen, kurz etwas Souveränes und Autonomes, also nur da ist, wo ich nicht einem Andern mich unterwerfe, um dieses mich drehe,

von diesem bestimmt werde, sondern wo ich den Schwerpunkt nur in mir selbst habe, und so frei und stolz nur auf mir selbst ruhe, und nur mich selbst bestimme. Aber ebenso konsequent ist es auch auf dem entgegengesetzten Standpunkte, Tugend in Demuth und Gehorsam zu setzen. Und zwar erscheint der Mensch hier nothwendig um so tugendhafter, je mehr er im Gehorsam und in der Demuth, oder dem Bewußtsein seines Nichts, fortgeschritten. Dies hat durchaus seine speculative Richtigkeit. Denn neben einem vollkommenen Wesen, neben Gott, kann alles Andere nur als ein Nichtiges, als ein Nichts, erscheinen. Das praktische Verhalten oder das, was hier Tugend genannt wird — eben die Demuth, dieses Gefühl des Nichtigen — ist also durchaus auf Wahrheit gegründet. Und ist uns ferner klar geworden, daß der Mensch sich in dem Maaße von Gott abwendet, als der Geist, sei es nun im Denken oder Handeln, nur auf sich selbst sich stellt, den Schwerpunkt in sich selbst verlegt, d. h. souverän und autonomisch sich gebart — dann ist umgekehrt ein ächter Theist nur der, welcher nichts in sich, sondern Alles nur in Gott sucht und findet. Von einem Stolze kann natürlich hier keine Rede sein, sondern eben nur von Demuth, diesem Gefühle des Nichts.

Auf dem Standpunkte des Theismus wäre konsequent die höchste und eigentliche Sittlichkeit da erreicht, wo der Mensch sich ganz ausgezogen und entleert, so daß in Wahrheit nicht mehr er, sondern Gott allein in ihm Sein und Leben hätte. Hier sollte Alles, was noch Ich, noch Welt, überhaupt nicht Gott ist, negirt und abgethan werden und allein Gott und Göttliches Bestand haben. Damit ist denn die Flucht vor allem Weltlichen von selbst gegeben. Natürlich! Neben Gott, dem Vollkommenen, muß nothwendig die Welt als ein Nichtiges, als ein Schlechtes, erscheinen, das, wie schon an und für sich, so auch deswegen fern gehalten werden soll, weil es unfehlbar den Menschen in sich verstricken, und so von Gott und Göttlichem abwenden wird. So lange also

Weltliches existirt, wir in ihm weilen, ja sogar an uns selbst haben — wird dasselbe sich auch geltend machen und eine wahre Tugend daher nach dieser Anschauungsweise rein unmöglich sein. Aus allem Dem geht hervor, daß nach dieser Auffassung des Tugendbegriffs die Welt als ein Nichtseinsollendes erscheint. Und so stoßen wir denn auf eine Erscheinung, die gewiß merkwürdig ist, auf die Erscheinung nemlich, daß der praktische Theist den theoretischen rektificirt, und die Fehler zu verbessern sucht, die dieser in seiner Speculation darin gemacht, daß er die Welt oder das Endliche, Sinnliche, aus Gott, dem Unendlichen, und rein Geistigen, hervorgehen ließ, was doch nach allem bisher Vernommenen rein undenkbar ist. Eigentlich oder in Wahrheit sollte daher schon theoretisch hier gar nichts sein als nur Gott. Denn sollte ein Anderes aus Gott folgen, so müßte dasselbe, wie oben gezeigt, durchaus als nothwendig begriffen werden, ein Verhältniß, das den Theismus geradezu aufheben würde. Oder auch so. Was aus Gott folgt, kann nur mit Nothwendigkeit aus ihm folgen, d. h. mit seinem Wesen unmittelbar selbst gegeben, oder von seinem Begriffe gar nicht wegdenkbar, mit andern Worten, zu ihm selbst gehörig sein; d. h. aus Gott folgt nichts als er selbst, und so käme er in alle Ewigkeit nicht über sich hinaus zu einem Andern, oder der Welt.

Den Fehler nun, den der theoretische Theist dadurch begeht, daß er die Welt aus Gott hervorgehen läßt, obgleich aller Uebergang rein unmöglich ist, diesen Fehler macht nun der praktische Theist gleichsam wieder gut. Denn dessen Begriff von ächter Sittlichkeit schließt die Welt, das Weltliche, eben schlechthin aus.

Diese selbe Erscheinung, daß das praktische Verhalten oder die Auffassung der Tugend die Denkfehler des theoretischen oder der Speculation wieder zu verbessern oder gut zu machen strebt, kömmt auch noch anderwärts vor. Man sehe nur die Tugendlehre der Braminen. Bekanntlich fassen

diese ihren Gott als das ganz leere, abstrakte Sein auf, d. h. als das Nichts. Demgemäß ist ihnen das Höchste, der Glanzpunkt ihrer Sittlichkeit, da, wo der Geist nichts will und nichts denkt, kurz in jenem gedankenlosen Hinstieren, jener Todesstille und Flucht aus allem Sein und Leben, sich zum Nichts, d. h. zum Bram entleert hat. Der Tugend Höchstes oder das, was eigentlich sein soll, und die Wahrheit des Lebens begründet, ist hier also: zu werden, was Bram ist; d. h. eigentlich soll nur Bram sein, das Leere, das Nichts, nicht aber diese concrete, so vielfach in sich verschlungene Welt. Nun, wird damit nicht das Fehlerhafte in der Speculation der Braminen wieder gut gemacht? In der That! Nach ihnen soll die Welt von Bram, dem Nichts, kommen. Daß aber aus dem ganz leeren Sein oder dem Nichts unmöglich etwas entstehen könne, ist klar. Aus Nichts kömmt Nichts. Deßwegen sollte die Welt, dieses concrete Sein und Leben, nach theoretischen Principien gar nicht sein, eben weil aus Bram einmal absolut nichts folgen kann. Diesen Denkfehler der Speculation rektificirt nun das praktische Verhalten. Das Sollen der Braminen geht ja wirklich auf diese Entleerung alles Seins; also nur Bram oder das Nichts sollte sein. Dies aber hätte schon die Theorie einsehen sollen, daß da, wo mit Nichts angefangen wird, auch nichts herauskommen kann, d. h. es soll eben nichts, oder mit andern Worten: nur Bram, sein.

Etwas Aehnliches findet sich bei Fichte. Fichte geht in seiner Speculation vom reinen, absoluten Ich aus. Dieses Ich ist aber, als ein unendliches, ein völlig schranken- und bestimmungsloses. Um sich aber zu verwirklichen, kann es unmöglich in dieser Bestimmungslosigkeit oder diesem Nichts, bleiben; es muß sich beschränken, bestimmen, und so, um es kurz zu machen, zu einem empirischen, endlichen oder beschränkten Ich werden, eben weil nur das Endliche, Bestimmte, etwas Wirkliches ist; aber auch schon deswegen, weil das reine Ich sonst nicht zum Selbstbewußtsein, zur Selbstan-

schauung gelangen könnte. Denn nur das beschränkte, endliche Ich kann Intelligenz besitzen. Dieses intelligente oder theoretische Ich schließt aber, als ein beschränktes, bestimmtes, das reine oder absolute Ich aus. Sie, die doch nur Eines ausmachen sollen — indem ja das empirische Ich nur die Verwirklichung des reinen oder absoluten Ich darstellen, dieses in jenem nur zu sich kommen soll — treten hiemit in einen Gegensatz und Widerspruch. Diesen Widerspruch vermittelt oder hebt das praktische Ich. Denn das praktische Ich bestimmt das Nichtich, d. h. vernichtet die Schranke und hat so zum Zwecke, das empirische Ich verschwinden zu machen, und so das reine Ich, die allgemeine Vernunft, zu realisiren. Jeder soll dadurch, daß seine ganze Individualität aufgehoben und vernichtet wird, reines Ich oder Gott werden. Und so wird von Fichte die gänzliche Vernichtung des Individuums, oder des bestimmten Ich, und die Auflösung desselben in die absolute reine Vernunft oder Gott, als letztes Ziel des empirischen oder endlichen Ich ausdrücklich bezeichnet. Die Aufgabe des praktischen Ich ist also, das reine oder absolute Ich zu realisiren. Der praktischen Vernunft zufolge sollte daher eigentlich nur dieses wirklich, hingegen das endliche oder beschränkte Ich gänzlich aufgehoben oder gar nicht existirend sein. Und damit sind wir auf den Punkt gelangt, zu sehen, wie das praktische Verhalten das theoretische rekticirt. Es ist nämlich ebenso unmöglich, aus Fichte's reinem, absolutem Ich, einen Uebergang zum endlichen, beschränkten Ich zu finden, als aus dem Bram zur Welt. Denn beide sind dasselbe leere, bestimmungslose Sein, d. h. das Nichts. So sollte demnach theoretisch das empirische endliche Ich gar nicht sein, eben weil es aus jenem reinen Sein gar nicht folgen kann. Nur durch einen Sprung konnte es daher aus diesem abgeleitet werden — ein Denkfehler, den eben das praktische Ich wieder gut zu machen sucht. Freilich wird es sein Ziel nie erreichen, indem es vom Endlichen ebensowenig einen Uebergang zum Unendlichen gibt, als vom Unendlichen zum Endlichen.

Diese Negation der Welt oder alles Dessen, was nicht Gott ist, erscheint durchaus als konsequent; man mag sich nun auf den Standpunkt des Theismus oder des Pantheismus stellen. Denn Gott ist ja das eigentlich Wahre oder Seinsollende, alles Andere aber ist unwahr, daher es denn wo möglich aufgehoben, und jenes, das Wahre, an dessen Stelle gesetzt werden soll. Demnach muß Gott uns auch als das Urbild, die Norm unseres Handelns oder praktischen Verhaltens, erscheinen, was eben die Bedeutung hat, daß wir in Allem das Urbild darstellen oder realisiren sollen. Da sich also Alles nach dem Urbilde richten, es wo möglich erreichen soll, so ist damit klar ausgesprochen, daß (auch in praktischer Beziehung) nichts sein soll, als das Urbild. Denn Alles, was noch unter demselben steht, soll ja aufgehoben, und ihm gleich werden, d. h. eben, nur das Urbild soll sein. So finden wir denn auch in pantheistischen Systemen so gut, als in theistischen, jene Flucht und Abstraktion von dem Endlichen oder die Negation der Welt überhaupt. Hier wie dort soll Alles wieder in Gott verschwinden, oder Gott selbst werden, so daß denn in Wahrheit Gott Alles in Allem ist. Dies muß immer als das Endziel aller Entwicklung begriffen werden. So soll also nur Gott sein, und außer ihm nichts. Wie kann man aber dann aus ihm die Welt hervorgehen lassen? Weder der Pantheismus, noch der Theismus vermag einen Uebergang von Gott zur Welt aufzuzeigen. Daher sollte diese schon theoretisch gar nicht sein. Hat nun die Speculation dieselbe dennoch aus Gott folgen lassen, so sucht wenigstens das praktische Verhalten diesen Fehler wieder dadurch zu heben, daß es Alles, was nicht Gott ist, hintendrein wieder zu negiren sucht. Was man gleich anfangs nicht hätte erstehen lassen sollen, wird wenigstens dann nachher wieder aufgehoben, sei es auf die eine oder die andere Weise.

So glaube ich denn hinlänglich gezeigt zu haben, daß auf dem Standpunkte des Theismus alle ächte Tugend, dieser höchste Adel des Menschen, rein unmöglich sei. Das Gute

hat hier keine an und für sich seiende Geltung und Würde, wie ich denn auch schon früher nachgewiesen, daß nach dieser Anschauungsweise es überhaupt in der Welt nichts Substanzielles und Anundfürsichseiendes gebe. So wird denn auch das Ethos zu etwas Unwesentlichem, einer Sache der Hoffnung und Furcht, oder wenn es gut geht, der Gefälligkeit. Hier ist das Höchste die Demuth und der Gehorsam. Einen ganz radikal entgegengesetzten Tugendbegriff gewinnt der andere Standpunkt, der überhaupt die Menschen unendlicher höher stellt, als der Theismus, wornach dieselben den Sklaven gleich, nur durch äußere Einflüsse in Ordnung gehalten zu werden vermögen.

Theismus und ächte Tugend vertragen sich also nicht mit einander. Schon die einfache Thatsache, daß sich der Mensch zu dieser Höhe — worauf er allein auf sich selbst ruht, sich aus und durch sich selbst bestimmt — emporschwingen kann, zeigt von der Unwahrheit der theistischen Anschauung. Denn, um auf sich selbst zu stehen, dazu gehört positive Kraft und Wesenheit, und eine größere Stärke, als wenn man nur an einem Andern hängt, nur um dieses sich bewegt. Diese Kraft und Wesenheit aber kann der Mensch sich nicht selbst geben; sie muß eben in seiner Natur, in seiner Anlage, liegen. Was er aber durch seine Anlage hat, dazu soll er sich auch entwickeln. Vermag also der Mensch, als souverän, auf sich selbst zu stehen, sich durch sich selbst zu bestimmen, dann soll er es auch, es ist dies dann nur seine Wahrheit. Die Menschheit soll sich auf die Höhe schwingen, wozu sie im Stande ist. Denn wozu ich die Anlage oder Macht habe, das soll ich auch werden. So zeugt also die menschliche Natur selbst gegen den Theismus.

Man sieht, daß wir denn auch hier wieder der bisher befolgten Methode treu geblieben, wornach wir das Dasein Gottes nicht schlechthin auf dogmatische Weise voraussetzten, und dann diesem gemäß das Ethos erst hintendrein bestimmten; sondern wir fragten, was das ächte Gute, die wahre Sitt-

lichkeit an und für sich verlange; und erst davon haben wir dann das Dasein Gottes, d. h. die Wahrheit des Theismus, abhängig gemacht. Und wie die Welt im Allgemeinen — in der Lehre von der Erhaltung und dem Verhältnisse der Himmelskörper zu einander — dann im Besondern — nemlich in der Abhandlung über das Böse und das freie Denken — mit dem Theismus als unvereinbar sich dargestellt, so ist denn dies auch der Fall mit der Sittlichkeit, oder der menschlichen Natur in Hinsicht des Ethos.

Ich gehe nun zur Sittlichkeit in größerer Weise über, nemlich zum Staate.

Zehntes Kapitel.

Vom Staate und der staatlichen Freiheit.

Ich komme nun zu dem Staate, der schon von den Alten für das höchste und großartigste Produkt des menschlichen Geistes gehalten wurde. Und gewiß mit Recht. Eine bewunderungswürdigere Erscheinung, als ein tüchtiges Staatsleben, wird man nicht leicht finden. Je umfassendere Punkte und Beziehungen aber der Staat zur Betrachtung darbietet, um so mehr werde ich mich nur auf das für meinen Zweck Nothwendigste beschränken müssen.

Um nun zur Sache selbst überzugehen, werde ich mich zuerst auf den Standpunkt des Theismus stellen, und den Staat betrachten, wie er sich hier gestaltet. Denn das wird klar sein, daß die Form des Staates je nach dem zu Grunde liegenden Princip eine andere sein wird, und es sehr gefehlt ist, zu glauben, die Verschiedenheit der Auffassung Gottes habe auf die Gestaltung des Staates keinen Einfluß.

Welches ist aber nun die Staatsform nach der Anschauung des Theismus? Um dies zu begreifen, muß man das Verhältniß Gottes zur Welt in's Auge fassen. Wie wir aber gehört, muß dem Theisten Gott durchaus ein freier sein, als welcher somit nach Belieben die Welt erschaffen konnte, oder auch nicht. Dies drückt man denn ganz richtig so aus, daß man sagt, die Schöpfung sei ein Gnadenakt, und die Welt ein Reich der Gnaden. Sowohl daß die Welt ist, als auch was sie ist, hängt hier rein vom Belieben Gottes ab; es steht bei ihm, sie jeden Augenblik wieder in das Nichts versinken zu lassen. Von einem Rechte der Welt kann da schlechthin keine Rede sein. Dazu wäre nothwendig, daß sie den Grund in sich selbst hätte, was aber freilich der Theismus unmöglich zugeben kann. Ueberhaupt habe ich schon oben gezeigt, daß auf dem theistischen Standpunkte die Welt nichts Selbstständiges, nichts Persönliches, sei, daß sie also nicht auf sich selbst ruhe, durch und aus sich selbst sich bewege und bestimme, mithin auch nicht als ein Autonomes dastehe. Vielmehr erscheint sie hier durchaus als ein bloßes Accidenz, oder als ein Bewegtes, Bestimmtes. Freilich nehme ich das Recht hier nur in seiner allgemeinsten, vagsten Beziehung, gleichsam nur als metaphysisches Recht; ich glaubte aber von diesem Grundverhältnisse deswegen sprechen zu müssen, weil es sich offenbar in den andern Sphären nur wieder abspiegeln muß. Das Allgemeine erscheint auch im Besondern. Doch das Nähere bald nachher.

Kömmt also — wie es natürlich der Theismus behaupten muß — die Welt von Gott, dann muß man in Allem auf diesen selbst, als auf ihren Grund, zurückgehen. Was die Welt ist, oder sein soll, kann ich nicht aus ihr selbst ableiten, eben weil sie nach dieser Anschauungsweise ihr Pricip, ihren Grund, nicht in sich selbst hat, und das Princip ja bestimmt, was sein soll. Alles hängt nur von dem Princip ab. Ist nun das Grundprincip, oder das absolute Maaß Gott, dann kann ich, was die Welt ist oder sein soll, nicht aus ihr

selbst begreifen und deduciren. Dies hieße ja die Welt zu einem vollkommenen Schlusse in sich selbst erheben, oder den Obersatz, das absolute Maaß, in sie selbst verlegen. So aber wäre die Welt ein Absolutes, und von Gott könnte mithin keine Rede sein. Ist hingegen wirklich dieser das Princip der Welt, dann muß ich auch Alles aus ihm begreifen und ableiten. So liegt denn auch der Rechtsgrund nicht in der Welt, in der Menschheit, sondern nur in Gott, oder was dasselbe besagt: alles Recht kömmt allein von Gott. Deswegen aber, weil das Recht nicht aus dem Wesen des Menschen selbst folgt, ist es für diesen durchaus etwas Aeußerliches, Fremdes; er kann es nicht aus sich selbst oder aus seiner Vernunft schöpfen; denn Gott ist ja die Quelle, aus der es fließt. Natürlich kann aber auf diesem Standpunkte der Mensch auch vom Rechte nichts wissen. Denn Gott ist ja hier der Grund des Rechts. Vermag ich aber nur dann etwas zu begreifen, wenn ich dessen Grund begreife, so ist klar, daß ich nach der Anschauung des Theismus vom Rechte sowenig weiß, als von Gott. Alles Recht muß doch auf der Wahrheit gegründet, d. h sein Grund muß die Wahrheit, muß Gott sein. Das Recht ist selbst Wahrheit, nur ein Strahl der ganzen Wahrheit. Die Wahrheit oder das Urbild kann aber nur die Wahrheit oder das Urbild selbst begreifen. Und so habe ich denn schon in einem der vorhergehenden Kapiteln gezeigt, daß auf dem Standpunkte des Theismus der Mensch schlechthin gar nichts zu wissen vermöge. Er kann daher auch nicht das Recht aus sich schöpfen. Und so kömmt denn dieses allein aus Gott. Da nun aber Gott einmal nicht persönlich herrschen kann, und eine Ordnung und gewisse Rechtsinstitute durchaus nothwendig sind, so bleibt nichts anders übrig, als daß Gott sich seine Organe erwähle, denen er seinen Willen mittheilt, oder durch die er sich beständig offenbart. Das sind denn die Stellvertreter Gottes. Und so haben wir den specifisch bestimmten, allein wahren Sinn des eigentlich monarchischen Princips oder der Herrscher von Gottes Gnaden.

Für jetzt will ich von diesen nur im Allgemeinen sprechen, und werde darüber, ob es weltliche oder geistliche Mächte sein sollen, meine Ansicht später äußern. Also Herrscher von Gottes Gnaden! So bildet der Monarch hier eine absolute Autorität, der schlechthinige Wahrheit zukömmt, eben weil er ja als ein Organ der Gottheit erscheint. Und vor ihm muß sich alles Andere ebenso beugen, wie vor den übrigen göttlichen Offenbarungen, mit denen er, wenn man consequent sein will, auch die Unfehlbarkeit theilt, wie man denn auch wirklich schon zu glauben forderte, der Monarch könne nie irren. So steht also hier der Fürst als eine Macht da, der ich mich schlechthin unterwerfen muß. Natürlich! Denn das Recht, wie die Wahrheit überhaupt, kommt nach der theistischen Anschauungsweise von Oben, von Außen; ich kann sie daher nur gläubig in mir aufnehmen, nicht aber frei prüfen, weil ja dies voraussetzt, der Mensch könne durch sich selbst zur Wahrheit gelangen, diese aus sich selbst entwickeln, stehe somit als ein Autonomes dar, oder habe das absolute Maaß in sich. Also nur Gott vermag auf dem Standpunkte des Theismus das Recht, die Wahrheit, zu wissen, und der, dem er sich offenbart, den er mit der Wahrheit erfüllt. Alle Andern aber wissen nichts. Und von einer Kritik ist daher gegenüber den Fürsten von Gottes Gnaden ebenso wenig die Rede, als gegenüber den übrigen Offenbarungen. Der Theist muß glauben, unbedingt vertrauen, sich ganz und zwar blind hingeben. Denn in dem Glauben an Gott liegt ja consequenterweise ausgesprochen, daß nur in ihm, und seinen Offenbarungen, die Wahrheit enthalten sei. Ich kann daher diese nicht aus mir selbst schöpfen. Die Wahrheit kömmt hier von Oben, von Außen an den Menschen heran; und die freie Kritik hat somit da keinen Boden. Das ewige Prüfen und Messen verträgt sich nimmermehr mit dem Glauben an eine göttliche Offenbarung. Denn Glauben ist Vertrauen, daß wirklich durch dieselbe

die Wahrheit an uns gelange. Die Kritik aber ist der lebendige Zweifel, das fortwährende Mißtrauen.

Nach der Anschauungsweise des Theismus muß also alles Andere dem Fürsten von Gottes Gnaden, als dem Organe oder Stellvertreter der Gottheit, ebenso kindlich ergeben sein und gehorchen, wie der letztern selbst. So hätten wir also die patriarchalische, kindliche Herrschaft des unbedingten Vertrauens. Dies schon deswegen, weil wir auch zu Gott im Verhältniß der Kindschaft stehen. Wir sind hier unmündig, absolut abhängig, so daß wir uns nicht selbstständig von Innen heraus bestimmen, sondern durchaus von Oben, von Außen her geleitet werden müssen. Wir sind Gott gegenüber keine Persönlichkeit, d. h. wir dürfen uns nicht auf uns selbst stellen, als etwas Autonomes und Souveränes, und so die Wahrheit aus dem eigenen Innern ableiten und begreifen. Es ist daher mehr als ein blos bildlicher Ausdruck, wenn man das Verhältniß des Menschen zu Gott mit dem Namen der Kindschaft bezeichnet. Auf dem theistischen Standpunkte kömmt ja alle Wahrheit von Gott und seinen Offenbarungen. Diese sind das Bestimmende, oder die Norm, nach der wir uns zu richten haben. Dieses Bestimmt- und Geleitetwerden von Außen ist aber eben das, was man die Unmündigkeit nennt. Und zu dem Monarchen, der ja hier nur als der Stellvertreter Gottes erscheint, sollen wir uns anders verhalten? Dies hieße doch in die Welt den größten Widerspruch legen. Denn zu Gott stehen wir so, daß alle Wahrheit, alles Heil, von ihm, also von Außen her, an uns gelangt, und im Staate sollte das Verhältniß ein umgekehrtes, ein radikal verschiedenes sein, sollte Alles aus dem Innern, aus der eigenen Brust hervorquillen? Wie ungereimt! Dort Alles von Oben, ein unmündiges Geleitetwerden, hier Alles von Innen, ein freies Sichselbstbestimmen; nach der einen Seite hin Kindschaft, unbedingter Glaube, nach der andern männliches, selbstständiges Handeln, und jenes stolze aus sich selbst Setzen der Wahrheit,

oder souveräne Gebaren. Dort soll diese allein von Gott kommen, und hier das Recht, das ja auch nur auf der Wahrheit beruht, Wahrheit selbst ist, aus der Vernunft fließen. Unmöglich! Wo wäre denn bei so radikal entgegengesetzten Principien die Einheit? Und alle Wahrheit ist doch nur Eine, hat nur Ein Princip, das sich durch Alles hindurchzieht, und nach dem alle Verhältnisse sich richten müssen, so daß die kleinern Kreise und Verhältnisse nur als Nachahmungen, als Abbilder, des allgemeinen, des Urverhältnisses, erscheinen. Und nur dann kann man von Harmonie, von Ordnung sprechen. Diese Eine Ordnung ist aber nach der Anschauungsweise des Theismus eben die, daß Alles von Oben nach Unten sich bewegt, daher dies auch im Staate der Fall sein muß, der ja, um nicht unwahr zu sein, auf keinem andern Grunde oder Princip ruhen darf. So war auch den Stoikern die Welt das wahre Vorbild und Grundgesetz der Staaten, die Welt ein großer Staat, der Staat aber eine kleine Welt. Ebenso soll auch im christlichen Reiche der Staat nach dem Vorbilde des himmlischen Reiches, also der Ideenwelt, oder des Urverhältnisses, aufgefaßt werden. Und zwar erscheint dies nicht nur als eine Forderung der Speculation, macht sich nicht nur im Denken geltend, sondern auch im Leben, und erweis't sich somit als etwas durchaus Praktisches. So wird die religiöse Anschauung, wenn sie anders Lebenskraft und Energie besitzt, immer auch einen entsprechenden Staat erzeugen, überhaupt Alles nach sich umbilden. Ebenso verhält es sich im Staate selbst. Hier wäre es sehr ungereimt, eine absolutistische Spitze auf demokratischem Grunde, etwa auf einer demokratischen Gemeindeverfassung, zu erbauen. Nein! Solch einander entgegengesetzte Principien können für die Dauer nicht neben einander bestehen, eines muß das andere nach sich ziehen. So sehr strebt das Leben, wie überhaupt alles Geistige, nach Einheit. Es ruht eher nicht, bis es Alles nach Einem Princip umgestaltet. So werden freie Familienverhältnisse auch nur

in einem freien Staate möglich sein, wie denn z. B. auch Burke die Familie als geschichtliches und praktisches Vorbild seines vaterländischen Staates darstellt. In allen Gestaltungen und Formen will also der Geist nur Ein Princip, nur Eine Idee sehen. Ist nun nach dem Theismus das Verhältniß der Welt zu Gott ein unfreies, so wird sich dasselbe theoretisch und praktisch auch im Staate geltend machen. So gelangt man denn hier zu jenem absoluten Fürstenrecht, und landesväterlicher Vormundschaft, zu der sich die Unterthanen als Kinder, d. h. als völlig rechtslos, verhalten. Denn alles Recht beruht auf der Persönlichkeit oder der Autonomie, d. h. auf diesem in sich selbst Ruhen, aus sich selbst sich Bestimmen, also diesem von Innen nach Außen sich Bewegen, während nach der theistischen Anschauungsweise die Bewegung eine von Außen nach Innen gehende, somit eine radikal entgegengesetzte ist. So fließt denn auch im Staate, der ja nur als ein Abbild dieses Urverhältnisses erscheint, das Recht von Oben herab, von Gott, oder dessen Stellvertretern und Offenbarungen. Das ist denn das sogenannte göttliche Recht.

Ich habe schon oben bemerkt, daß nach dem hier besprochenen Standpunkt das Recht für die Menschen etwas Unwesentliches, Fremdes und Zufälliges sei, und zwar deswegen, weil es nicht aus der Natur oder dem Wesen des Menschen, sondern allein aus Gott folgt. Es verhält sich mit dem Recht, wie mit dem Guten. Es ist daher nur konsequent, wenn die Theisten diese beiden ohne den Glauben an Gott für unmöglich halten. Ohne Gott kein Staat, heißt es hier. Wäre das richtig, dann stünde freilich alle rechtliche Ordnung auf eben so schwachen Füßen, wie es nach dieser Ansicht auch das Gute ist. Wie also der Theist das Gute nur deswegen thut, weil der Himmel es so befiehlt, so fügt er sich auch in das Recht und die staatliche Ordnung nur aus dem Grunde, weil Gott, seine Offenbarungen, es so vorschreiben. Mit dem Glauben an Gott müßte daher

auch der Staat, überhaupt alle Rechtsverhältnisse, fallen. Denn wir haben oben gehört, daß nach dieser Anschauungsweise der Rechtsgrund nicht in der Welt, im Menschheitsgeiste, sondern allein in Gott liegt. Daß also ein Staat, oder überhaupt Rechtsbeziehungen seien, hängt hier lediglich von Gott ab. Dem Theisten quillt das Recht nicht aus dem innersten Wesen der menschlichen Natur, ist nicht mit dieser selbst gegeben, also nicht etwas Nothwendiges. Natürlich! Denn ist das Recht ein Wesentliches, das Wesen der Vernunft oder des Menschheitsgeistes nur selbst, dann muß dieser nothwendig auch im Staate, also in der Welt das Ziel seiner Entwiklung, oder seine volle Befriedigung finden. Denn der Zweck alles Lebens ist ja nichts anders, als die vollständige Entfaltung des Wesens; oder Alles strebt nur dahin, das, was es an sich oder seinem Grunde nach ist, auch für sich oder in Wirklichkeit zu sein. Ist nun das Recht für den Menschen ein Wesentliches, sein Wesen nur selbst, dann gelangt man nothwendig zu der sogenannten Vergötterung des Staates, d. h. zu der Ansicht, daß dieser die höchste Spitze aller Entwicklung bilde, die Menschheit also in ihm, in der Welt, den vollständigen Zweck ihres Seins und Lebens erreichen könne, womit dann jede höhere Ordnung von selbst ausgeschlossen ist. Bekanntlich ist dies die Ansicht sowohl des antiken, als auch modernen Pantheismus, oder jenes Systems, das, wie es die Welt auf ihrem eigenen Grunde ruhen läßt, so auch Alles aus ihr selbst herleitet, so daß denn das Recht durchaus als ein mit der Welt oder dem Menschheitsgeiste selbst Gegebenes, somit als ein Wesentliches, Nothwendiges, begriffen ist. Zu dieser Vergötterung des Staates muß man immer kommen, wenn je von einer Autonomie, von einer Souveränität und Persönlichkeit der Vernunft die Rede sein soll.

Anders auf dem Standpunkte des Theismus. Da hier das Recht schlechthin als ein Fremdes, oder ein Unwesentliches, erscheint, so können die Gesetze und Rechtsinstitute

für den Menschen auch nie der Ausdruck, die Form seines innersten Wesens sein, und das, was man Staat nennt, ist nur ein kaltes, fremdes Ding, ein Kerker, eine Zwangsanstalt, nicht aber ein solches, worin der Mensch nur sich selbst, also seine eigentliche Heimath findet. Und wie sollte ich denn da dem Staate leben, wenn ich darin nicht mein Wesen bethätige? Unmöglich! Ueberhaupt habe ich schon gezeigt, daß nach dieser Anschauungsweise die Welt, das Weltliche, als etwas Nichseinsollendes, etwas Schlechtes, erscheint, das möglichst geflohen und negirt werden muß. Gewiß! Denn nur das Urbild, Gott, ist das Wahre, alles Andere aber unwahr und nichtseinsollend. Und in der That! Alles habe ich in meinem praktischen Verhalten ja nach dem absoluten Musterbild zu gestalten und einzurichten; nur dieses soll eigentlich sein, alles von ihm Abweichende, und ihm Widersprechende, aber nicht. Und so wäre denn die höchste Entwicklung eben die, daß sich Alles in Gott auflöse, Alles Gott selber werde, wie es denn auch im Mittelalter eine christliche Sekte gab, die durch Flucht und Abstraktion von der Endlichkeit, durch welche sich der Mensch von der Welt befreie, überhaupt durch Negation alles dessen, was nicht Gott ist, dahin strebte, sich mit Gott zu vereinen, Gott und Gottes Sohn selbst zu werden. Es ist nur consequent, daß da, wo das absolute Maaß, oder Musterbild, nicht in dem Endlichen, oder der Welt selbst ist, diese als etwas Schlechtes, Nichtseinsollendes, geflohen und negirt wird. Auf diesem Standpunkt kann ich mich also unmöglich dem Weltlichen, dem Staate hingeben und weihen. Ich vermag dies nur dann, wenn alle Wahrheit in die Welt selbst gelegt wird. Dann erscheint ja diese selbst als das Urbild und alle Herrlichkeit; es gibt dann nichts Höheres, als eben die Welt. Wird aber, wie es nach dem Theismus geschieht, ein von der Welt verschiedenes, über ihr stehendes Wesen mit dem Zauber der Wahrheit geschmückt, was ist dann die Welt? Muß sie im Vergleich mit diesem vollkommenen Wesen nicht

als ein Nichtiges, als ein Nichts, aufgefaßt werden? Denn unendlich groß ist ja der Abstand zwischen Gott und der Welt! Und dem sollte ich mein Herz zuwenden, das ich als ein Nichtiges verachten und fliehen muß? Nur Gott und Göttliches, d. h. Wahres und Ewiges kann mich an sich fesseln und meine Liebe gewinnen. Denn wo der Schatz ist, ist auch das Herz. Alles Andere soll ich durchaus negiren. Selbst in der platonischen Philosophie spielt etwas von dieser Verachtung der Welt, und des Staates durch. Natürlich! Diese Welt ist ihr nicht die volle Wahrheit, vielmehr nur ein Abfall von der ewigen Idee, also auch nur ein Kerker, den man möglichst zu fliehen hat. Denn die wahre Heimath des Menschen ist ja allein die Welt der Ideen, die Welt der Wahrheit. So ist denn auch dem Theisten das eigentliche Vaterland nicht die Welt, sondern ein Höheres, das Jenseits. Nur Gott und Göttliches erscheint demselben als das Wahre, alles Andere aber als eitler Schein, ein nichtiges Spiel. Wie kann man sich also da dem Staate hingeben? Und doch sollte, wenn ein tüchtiges, und großartiges Staatsleben erblühen soll, man sich diesem ganz zuwenden. Denn die Freiheit will mit ganzer Seele errungen sein. Oder glaubt man denn, es sei genug, wenn man mit dem halben Herzen dem Staate, und dem andern halben Gott und dem Göttlichen lebe? Gewiß! So werden alle beide verkümmern. Denn auch die Religion kann nur dann gedeihen, wenn man mit dem ganzen Gemüthe ihr sich hingibt; zweien Herren zu dienen, geht einmal nicht an. Schon nach seinem Tugendbegriffe wird sich der Theist möglichst von dem Staate, diesem weltlichen Thun und Treiben, fern halten. Denn wie sehr würde er sich sonst in den Schlingen der Welt verstricken. Ein tüchtiges, freies Staatsleben wird dem, was man Religion nennt, nie sehr förderlich sein. Im Gegentheil, je trüber die Außenwelt ist, und je weniger ich in' ihr Befriedigung finde, desto mehr kehre ich in mein Inneres ein, und suche Gott und Göttliches auf.

Das Herz muß in der Welt gebrochen werden, wenn es dem Himmel leben soll. Der consequente Theist kann daher nie für die Freiheit des Staates wirken. Als ob diese nicht Zauber genug in sich trüge, um den Geist an sich zu fesseln, und so zu verweltlichen! Ueberhaupt verträgt sich ein ächter Freiheitssinn mit der Religion durchaus nicht. Denn Freiheit beruht auf Stolz, auf einem unendlichen Werthe, auf einem in sich selbst ruhenden, nur sich selbst bestimmenden Geiste. Und Religion ist Nichtigkeitsgefühl, absolute Abhängigkeit und Demuth. Und auf die Dauer können solche widersprechenden Richtungen und Principien nicht neben einander bestehen. Denn das Leben strebt nach Einheit.

Werden wir uns also wundern, wenn wir sehen, wie Hauptrepräsentanten des Katholicismus — und diese halte ich durchaus für den wahrsten Ausdruck nicht nur des Christenthums, sondern des Theismus überhaupt — gegen den Staat und das Staatsleben sich schlechthin feindlich zeigen? So sagt Tertullian, wo er den Grundsätzen des Heidenthums die christlichen gegenüber stellt: Ich bin nichts den Geschäften der Gerichte, nichts der Volksversammlung, nichts der Rathsversammlung schuldig; kein Staatsgeschäft fordert meine Wachsamkeit, ich besteige keine Rednerbühne, trete vor keines Menschen Gerichtsstuhl, ich belle in keinem Processe, und bin auch nicht Richter, ich thue keine Kriegsdienste, aus dem Volke und seinen Geschäften bin ich herausgetreten, in mir selbst ist mein eigenes Geschäft, ich sorge für nichts als dafür, daß ich keine Sorge habe. — Er macht sich hernach selbst den Einwurf: dem Vaterlande, den Reichsangelegenheiten, seinen eigenen äußern Verhältnissen ist man sich doch schuldig. Mit nichten! antwortet er; so dachte ich, als ich noch ein Heide war, aber keiner wird für den andern geboren, um für sich selbst tod zu sein. — Nun das ist wahr: so dachten allerdings die Heiden nicht. Denn wir wissen, daß z. B. die stoische Philosophie (freilich nur die ältere), die nach einer Seite hin als eine so herrliche Frucht des antiken

Heidenthums dasteht, durchaus auf das Praktische, auf praktische Vervollkommnung und Beglückung des schlechthin zur Gesellschaft und dem Staatsleben bestimmten Menschen, als auf das eigentliche Wesen der Philosophie selbst, gerichtet war, und daß sie vor Allem die politischen Pflichten gegen das Gemeinwesen hervorhob. Was ist nun edler, und eines wahren Menschen würdiger: hingebende Thätigkeit für den Staat, oder dieses dumpfe Hinbrüten und Selbstpeinigen, und die ganz egoistische Beschäftigung nur mit sich selbst? Das wird wohl schwer zu entscheiden sein.

Doch hören wir einen andern, nicht minder berühmten Kirchenhelden. Eusebius theilt in einem Buche, das er gerade in der Absicht schrieb, die christliche Lehre zu empfehlen, die ganze Gemeinde der Christen so ein, wie er den weltlichen Staat eintheilen möchte, in einen Adel- und einen Bürgerstand. Denn nach ihm verhalten sich der Clerus und die Laien im göttlichen Reiche, wie die genannten Stände im menschlichen oder weltlichen. Er sagt: „der eine Theil der Christen lebt ein höheres Leben als das der Gründer römischer und griechischer Freiheit (das er ein gemeines nennt). Dieses Leben und Wesen der Geistlichen geht über die menschliche Natur hinaus. Wer sich diesem Leben geweiht, weiß nichts von Ehe und Kindererzeugung, nichts von Erwerb und Besitz eines ausschließenden Eigenthums, mit einem Worte: er weicht von der gewohnten und gewöhnlichen Lebensweise der Menschen ab, und widmet sich aus übergroßer Liebe zu Gott ganz dem Dienste desselben. Wer sich dieses Leben erkoren hat, wer dem niedern Leben abgestorben ist, wer nur mit dem Leibe auf der Erde weilt, in Gedanken mit seiner Seele in dem Himmel ist, der schaut, einer Gottheit gleich, verächtlich auf die Erde herab. Die niedere Classe (die Laien) lebt menschlicher; sie schließt Ehen, zeugt Kinder, sorgt für ihr Hauswesen, gibt sich mit gerichtlichen Geschäften ab, treibt Handel, Ackerbau, und andere Geschäfte des bürgerlichen Lebens.“

Eines Commentars bedürfen diese Worte wahrlich nicht, sie sind deutlich genug.

Auch Augustinus behandelt die Welt der Erscheinung als Nebensache, die des Glaubens als Hauptsache, schildert alle äußere Thätigkeit und Beschäftigung als sündhaft, und behauptet eine übernatürliche Leitung irdischer Dinge, welche Gott gewissen Bevollmächtigten überlassen habe. Ferner hat nach ihm der weltliche Staat den Teufel, der andere aber Gott zum König; und beide bestehen solange neben einander, bis die Welt vergangen ist. In dem einen Staate, sagt er weiter, streben die Bürger, wie die ältesten Römer gethan haben, nach Tugend und Verdienst um den Staat, um dadurch irdische Güter zu erlangen, sie haben ihren Lohn dahin, wenn ihnen die Vorsehung ihre Wünsche gewährt hat; zeitlich ist ihre Tugend, zeitlich ihr Lohn. Ganz anders die Christen; sie haben nicht zeitliche Größe und Ruhe gesucht, sondern um Gottes willen Schimpf und Schande ertragen; ihr Lohn und ihr Glanz liegt in der Zukunft. — Aus zwei Arten von Liebe, meint Augustinus ferner, entstehen auch zwei ganz verschiedene Staaten. Der irdische aus der Selbstliebe, (oder der Sünde) die endlich zur Verachtung Gottes führt; der himmlische aus Liebe Gottes, die bis zur Verachtung unserer selbst geht. Endlich gewährt nach ihm die Philosophie so wenig Ruhe als die politische Freiheit; der blinde Glaube, und die Policei des Despotismus können viel besser dazu verhelfen. Ruhe und Glück der Bürger des himmlischen Staates besteht nur in der Hoffnung; erst nach dem jüngsten Gericht, also nach dem völligen Untergang der Welt und des irdischen Staates, fängt der himmlische in Wirklichkeit an.

Ich könnte noch mehrere Beispiele anführen, aber schon durch diese wird zur Genüge bestätigt, was ich vorhin aus dem Begriffe des Theismus zu begründen gesucht, daß nemlich nach dieser Anschauungsweise die Welt gar nicht sein sollte, überhaupt alles Weltliche, und daher auch das Staatsleben, als etwas Verächtliches und Schlechtes erscheint, dem

ich mich nicht hingeben darf, und daß somit von politischer Freiheit hier keine Rede sein kann. Und so haben denn diese Männer nur das ausgesprochen, was speculativ in diesem Standpunkt durchaus gelegen ist. Man ist nun freilich gleich bei der Hand, diese Aussprüche als aus einer falschen Auffassung des Christenthums, oder des Theismus, entsprungen zu erklären; ein anderes aber ist es, etwas speculativ oder begriffsmäßig aus dem Princip heraus, ein anderes, nach Gefühl und subjectivem Behagen zu bestimmen. Es kömmt oft vor, daß man die Consequenzen eines Standpunktes, und seien sie auch noch so richtig, deßwegen nicht gelten läßt, weil man in ihnen das Princip selber verdammen müßte, wozu man freilich nicht den Muth, nicht den Willen besitzt. Doch ich werde auch noch später nachweisen, daß obige Auffassung allein die wahre sei.

Ist es nun klar, daß die absolut monarchische oder patriarchalische Regierungsform dem Theismus oder dem Christenthum allein entspricht, so leuchtet es ein, daß das Princip des freien Denkens, dieses ächt männliche und Mündigkeitsprincip, sich ebenso wenig mit dieser Staatsform, als mit dem Theismus oder Supernaturalismus verträgt. Schon Montesquieu hat das Wort gesprochen, der Katholicismus passe zur Monarchie, der Protestantismus hingegen mehr zur Republik. Das Wesen oder die eigentliche Seele dieses letztern ist aber eben das freie Denken. Dieses Princip haben wir nun, wie früher in Bezug auf Gott, so jetzt in Hinsicht auf den Staat zu betrachten. Dies ist denn um so leichter, als das Grundwesen ja immer dasselbe bleibt, und nur die Richtung oder die Anwendung eine verschiedene ist — es sind zwei Strahlen Einer Sonne. Ich habe schon oben gezeigt, daß vom Standpunkte des freien Denkens aus das Ich, die Vernunft, als das Höchste, als Eins und Alles anzusehen sei. Denn hier gilt ja nur das als wahr, was das Ich als wahr setzt. Alles muß sich da vor dem Forum der Vernunft, als der höchsten Instanz, beglaubigen, von ihr

den Rechtstitel sich aufdrücken lassen. So erscheint in der That das Ich als das Erste, alles Andere als das Gesetzte, als das Zweite. Mit einem Worte: die Vernunft ist hier die souveräne Macht, die allein entscheidet, was wahr sei. Dies gilt natürlich auch in Hinsicht des Rechts, und zwar schon in rein formeller Hinsicht, nemlich der Einheit wegen. Dann aber auch aus dem Grunde, weil Recht und Wahrheit gar nicht von einander zu trennen sind. Und so wird denn nach dem ächt protestantischen Princip alles Recht nur von dem Ich bedingt sein, oder nur das als Recht erscheinen, was die Vernunft, das Ich, als Recht setzt. Hier muß sich daher Alles nach der Vernunft richten, die Vernunft ist hier der Mittelpunkt, aus dem Alles hervorstrahlt. Wie also auf diesem Standpunkte nur das wahr ist, was und weil die Vernunft es als wahr erklärt, der Geist sich demnach auch nur an das zu halten hat, so gilt auch nur das als Recht, was und weil das Ich es als Recht setzt, woraus von selbst folgt, daß man sich hier auch nur jener Staatsform, oder nur jenen Gesetzen und Instituten unterwirft, die man sich selbst gegeben. Alles Recht und alle Wahrheit fließen somit insofern allein aus der Vernunft. Diese muß Allem das Siegel aufdrücken, wenn es vor ihren Augen wahr und recht sein soll. Alles Recht hängt daher allein von der Vernunft ab; sie ist die Alles bedingende, souveräne Macht. Die Vernunft ist es ja, die alles Andere vermittelt; ihr gegenüber gilt nichts Unmittelbares, keine absolute Thatsache oder schlechthinige Autorität, nach der sie sich als das Zweite zu bestimmen hätte. Im Gegentheil hat hier nur das Geltung, was und weil sie es setzt — also nur die Arbeit, oder das durch die Vernunft Vermittelte, nicht aber der Besitz als solcher. So ist denn alles Recht ein Ausfluß der Vernunft, als der höchsten, souveränen Macht. — Anders auf dem Boden des Katholicismus. Hier nemlich ist nicht die Vernunft das Erste, in oberster Instanz Entscheidende; vielmehr muß sie sich schlechthin der Autorität unterordnen. Die Autorität erscheint

hier als das Bewegende und Bestimmende, oder als das Erste. Nach dieser Anschauungsweise geht also die Bewegung von Oben nach Unten, so ächt monarchisch. Das Recht, wie die Wahrheit überhaupt, fließt hier nicht aus der Vernunft, sondern von Außen her, von Gott, oder seinen Offenbarungen, die als eine absolute Autorität erscheinen, nach der sich die Vernunft durchaus zu richten hat, so daß denn diese sich nur receptiv, passiv, nicht aber selbst setzend, verhält.

Dies Alles ist denn auch damit zugestanden, wenn man sagt, daß mit dem blinden Glauben oder dem gläubigen sich Hingeben an das äußerlich sich offenbarende Göttliche die Theokratie gegeben sei, hingegen da, wo frei prüfende und denkende Vernunft als letzte souveräne Gesetzgeberin und Richterin alles dessen, was wahr und recht sein soll, herrscht, wo Recht also nur das ist, was sie gebietet, oder als solches setzt — jener Staat sich bilde, in welchem der Allgemeinwille die Alles entscheidende Macht sei. In der That! Blinder Glaube oder Glaube schlechthin — in seinem specifisch bestimmten Sinne genommen — findet sich nur auf dem Standpunkte, wo die Wahrheit, also auch das Recht, nicht aus der Vernunft selbst folgt, die Menschen also unfähig sind, durch sich zur Wahrheit und dem Rechte zu gelangen. Was ist nun einfacher, als daß die Wahrheit dann als von Gott kommend begriffen wird, mithin Offenbarungen, als da sind: Orakel, Propheten, inspirirte Statthalter und Priester, herrschen und Recht sprechen, Recht also nur das ist, was diesem sich stets nur äußerlich offenbarenden göttlichen Willen gemäß ist? Hier kömmt also alles Recht von Außen, dem, als einer göttlichen Offenbarung, die Menschen sich schlechthin zu unterwerfen haben, die daher durchaus als unmündig, als rechtslos erscheinen. Daß aber eben dieser blinde Glaube mit dem Theismus selbst gegeben, nur eine nothwendige Folge aus diesem selbst sei, habe ich oben ausführlich gezeigt. Fließt also hier das Recht, wie die Wahrheit überhaupt, allein aus Gott, so fließt es auf

dem Standpunkte des freien Denkens allein aus der Vernunft. Wie also dort Gott, so ist hier die Vernunft zur Quelle aller Wahrheit und alles Rechts gemacht. Auch das habe ich schon nachgewiesen, daß das freie Denken nothwendig zu diesem Resultate führen muß, und nur darauf beruhen kann, daß eben alle Wahrheit in der Welt, oder Vernunft gelegen, diese selbst das Höchste oder das absolute Maaß sei — was freilich nichts weniger als theistisch ist. Der Satz, daß alles Recht von Gott komme, Gott allein das Entscheidende, oder die höchste, souveräne Macht sei, gilt mithin durchaus allgemein; nur wird nach der Anschauungsweise des Theismus, oder des blinden Glaubens, Gott von der Welt unterschieden, über sie hinausgesetzt, während auf dem Standpunkte des freien Denkens die V e r n u n f t zu Gott, d. h. zum Höchsten, oder zur Alles entscheidenden, souveränen Macht erhoben wird. So sehr hängt also die Frage über das Recht mit dem Absoluten oder der Auffassung Gottes zusammen. — Erscheint also auf dem Gebiete des freien Denkens die Vernunft als das Erste und Oberste, was anderseits wiederum nur auf der Voraussetzung beruhen kann, daß in der Welt oder in dem Menschheitsgeiste das absolute Maaß oder die Wahrheit liegt — dann ist klar, daß eben unter dieser Vernunft nur die Allgemeinvernunft zu verstehen, der Allgemeinvernunft also die Souveränität zugeschrieben werden muß. Denn die Wahrheit stellt sich nicht in einem einzigen Individuum dar, was zudem rechtlich oder juristisch gar nicht erkennbar wäre — sondern nur im Allgemeinen, in einer Menge von Individuen liebt sie ihren Reichthum auszuschütten. Ich habe deßwegen auch nie begreifen können, wie es möglich sei, daß der Pantheismus zu einer Monarchie gelange. Immerhin bleibt die Quelle und der Inbegriff des Rechts nur Gott. Wird nun dieser als ein persönliches, von der Welt verschiedenes Wesen aufgefaßt, wie dies vom Theismus geschieht — dann kann natürlich das Recht nicht durch die menschliche Vernunft, sondern nur durch Gott gesetzt sein; es fließt nur aus Gott

und seinen Offenbarungen, kömmt also von Außen an den Menschen heran, der daher als durchaus abhängig und unmündig dasteht. Zudem muß in den Augen des Theisten die Welt, wie überhaupt Alles, was nicht Gott ist, nothwendig als ein Nichtiges erscheinen, und doch beruht alle Freiheit auf einem unendlichen Werthe. Gilt also dies vom Theismus, dann muß der Pantheismus zu dem geraden Gegentheil führen. Denn dieser zieht ja Gott in die Welt selbst herein; seine Wohnung ist hier das All, seine wahre Form aber die Vernunft, die Menschheit. In dem allgemeinen Geiste stellt sich Gott dar, nicht aber in einem einzelnen, gegen alle übrigen geizend. Und hier will man von einem monarchischen Princip sprechen? Alles Recht ruht ja nur in Gott; nach dem Pantheismus aber ist das Allgemeine seine Stätte; ein Einzelgeist wäre ihm zu eng. Die Fluth seines Reichthums wogt nur in einer Menge von Individuen. Nur diese sind im Stande, ihn auszudrücken. Deßwegen also liegt in dem Allgemeinen alles Recht und alle Gewalt. Und über dasselbe geht nichts hinaus. Alle Herrlichkeit ist dem Allgemeinen, d. h. Gott. Das Allgemeine ist das Edelste und Beste, was es je nur geben kann. Und so ist denn wirklich in ihm jener unendliche Werth, den alle Freiheit, und alles Recht verlangt. Dem Allgemeinen gegenüber erscheint der Einzelgeist nur als ein verschwindendes Moment. Gott hat nach dieser Anschauungsweise keine besonderen Offenbarungen und Stellvertreter; er offenbart und stellt sich in jedem Geiste dar; jeder ist ein Funke, ein leuchtender Gedanke der Gottheit, und erst das Zusammenflammen Aller ist ihr Ausdruck; und so ist auch nur das Allgemeinbewußtsein die Wahrheit und das Recht. Wie kann also dem Allgemeinen gegenüber ein Einzelner allein Rechte behaupten, und mithin von einem monarchischen Princip die Rede sein? Alle Gewalt ruht ja in Gott, d. h. in der Allgemeinvernunft, folglich ist diese die Quelle alles Rechts, also nur, was das Allgemeine setzt und will, ist Recht. So führt denn der Pantheismus nothwendig zur Souverä-

nität des Allgemeinen, oder zur Volkssouveränität. Und wenn es denn noch Pantheisten gibt, die vom Fürsten, als dem Allgemeinbewußtsein und Willen, sprechen, so ist dies weit entfernt, ein monarchisches Princip zu begründen. Denn der Satz: der Fürst ist das Allgemeinbewußtsein, kann doch nur soviel heißen, als daß eben dieses herrschen soll. Nun, das will ich ja auch. Wer ist aber dieses Allgemeinbewußtsein? Ich sollte meinen, Niemand mehr, als das Allgemeine selbst — abgesehen davon, daß, wenn auch ein Einzelner, dies rechtlich oder juristisch gar nicht zu erkennen wäre. Ueberhaupt anerkannte schon Aristoteles, daß die Allgemeinheit mehr Rechtsbewußtsein und Wahrheit besitze, als ein Einzelner. Er sagt: „jedenfalls werden alle Stimmen zusammengenommen besser sein, als die des Einen. Deßwegen urtheilt meist das Volk besser als Einer allein, er sei, wer er wolle." Doch gesetzt, es gäbe wirklich Einen, der an Rechtsbewußtsein und politischem Geiste alle Andern zusammengenommen überträfe, folgt denn daraus auch das Recht, diese Andern zu beherrschen? Und so liegt denn das monarchische Princip nur nach dem Theismus in der göttlichen Ordnung der Dinge.

Wenn man sagt, daß auf dem Standpunkte des freien Denkens das Ich oder die Vernunft als die höchste, souveräne Macht erscheine, so gilt dies freilich zunächst nur von der Form, oder der Art und Weise, wie das Ich zu irgend einem Inhalte gelangt. Dieser selbst kann möglicherweise ganz derselbe sein, ich mag von dem Princip des freien Denkens ausgehen, oder von einer schlechthinigen Autorität. Der Unterschied ist dennoch ein unendlicher. Im ersten Falle kann ich z. B. das von mir Gesetzte, wenn es mir nicht mehr als wahr oder recht vorkömmt, mit einem andern vertauschen, oder negiren, im andern Falle aber durchaus nicht. Denn hier ist es ja nicht deßwegen wahr oder recht, weil die Vernunft es als solches setzt, sondern weil die Autorität es so enthält. Also ist die Autorität das Erste, und Bestimmende, nicht

aber das Ich, das sich vielmehr jener absolut zu unterwerfen hat. Geht also die Souveränität der Vernunft, wornach nur das als Recht gilt, was sie als solches anerkennt, zunächst nur auf die Form, während der Inhalt sein kann, wie er will, so wird doch klar sein, daß am Ende Form und Inhalt sich gewiß entsprechen werden, und es sich sohin mit dem Rechte verhalte, wie mit der Wahrheit überhaupt. Ich habe nemlich oben ausführlich gezeigt, daß es ein Widerspruch sei, vom freien Denken auszugehen, und außer ihm noch ein Höheres oder einen transcendenten Gott anzunehmen, eben weil das freie Denken unter Anderm lediglich auf der Voraussetzung beruhe, das absolute Maaß oder die Wahrheit liege in der Welt, in dem Menschheitsgeiste selbst. Dieser Widerspruch hat nun gelös't und lös't von Tag zu Tage mehr die Geschichte der frei denkenden Vernunft dadurch, daß sie Gott in das Ich selbst hereinzieht, dieses also auch dem Inhalte nach zum Höchsten und Ersten erhebt. Dieser Auflösungsproceß ist nur ein ganz natürlicher. Denn das Ansich, die nothwendige Voraussetzung oder der eigentliche Begriff des freien Denkens ist ja eben der, daß das absolute Maaß oder die höchste Wahrheit die Vernunft selbst sei. Wenn nun diese sich selbst als Gott setzt, was ist nun geschehen, als daß das Ansichsein zum Fürsichsein geworden, oder der Geist sich wirklich als das auch weiß, was er dem Grunde nach ist? Und dahin geht ja die Entwicklung eines jeden Dinges, daß es seinen Begriff erfüllt, oder das auch in Wirklichkeit wird, was es an sich ist.

Ganz derselbe Auflösungsproceß gilt denn auch in Bezug auf das Recht. Und auch hier ist er ebenso natürlich und nothwendig. Denn liegt in der Souveränität der Form nach nicht unmittelbar auch die dem Inhalt nach? Gewiß! Und wie dort der Proceß des freien Denkens damit endigte, daß die Vernunft den jenseitigen Gott negirte und sich selbst zu Gott, d. h. zum Höchsten erhob, so wird auch die Vernunft in Bezug auf das Recht den Widerspruch zwischen Inhalt

und Form aufheben, d. h. sie wird, wenn sie anfänglich auch eine Monarchie gesetzt, am Ende ihrer Entwicklung diese schlechthin negiren und sich, d. h. das Allgemeinbewußtsein, den Gesammtwillen, zur herrschenden Macht erheben, und so die Volkssouveränität oder Republik (im weitesten Sinne dieses Wortes) an die Stelle der Monarchie setzen. Und wie sich dies bisher aus der subjectiven Dialektik oder der Entwicklung des Begriffs ergeben — so bewahrheitet es sich auch in der objectiven Dialektik, d. h. im Leben oder in der Geschichte. Man darf z. B. nur schauen, was solche Nationen mit dem protestantischen Princip des freien Denkens gemacht oder versucht, welche, thatkräftig und praktisch, Alles vorzugsweise auf den Staat beziehen, im Staate Alles realisiren wollen. So ist ja bekannt, daß in Folge des Protestantismus in England das göttliche Recht, oder das monarchische Princip in seinem specifisch bestimmten Begriffe, vernichtet, und dafür die Volkssouveränität an die Spitze des dortigen Staatslebens gestellt wurde. Ebenso haben schon die französischen Protestanten, die Hugenotten, Frankreich zu einer Republik erheben wollen. Aber auch die spätere Revolution in Frankreich ist ebenso, wie in England, nur aus dem Geiste des protestantischen Princips zu begreifen, d. h. beide sind nur eine natürliche und einfache Anwendung des freien Denkens oder der allgemeinen Priesterschaft, dieser Demokratie der Geister, auf den Staat. —

So sehen wir denn klar, daß die Vernunft, die sich frei bewegt, und an keine Autorität, als ein Absolutes, gebunden, zuletzt nothwendig mit Allem fertig wird, und nicht eher ruht, bis sie, was sie anfangs auch noch über sich setzte, in sich selbst hereingezogen, und, wie in Bezug auf die Wahrheit überhaupt, so auch in Hinsicht auf das Recht, der Form und dem Inhalte nach, sich selbst zum Höchsten, zu Einem und Allem, erhoben. Die Vernunft ist so das Feuer, das, einmal freigelassen, Alles außer sich verzehrt, bis zuletzt nur sie selbst als die Wahrheit und das Recht dasteht. Und doch

ist, wie oben gezeigt, das freie Denken das Allernothwendigste. So ist denn auch vollkommen erklärlich, warum philosophische Staatsrechtslehrer, die auf der Seite der Reaktion stehen, oder des Bemühens, den Staat aus den Nachklängen der Revolution heraus in die guten alten Zeiten des göttlichen Rechts oder der absoluten Monarchie zurückzuführen — vorzüglich darauf dringen, daß die Offenbarung als unantastbar durch die Vernunft dastehe, diese also an eine schlechthinige Autorität gebunden, und so der Autonomie oder des sich selbst Bestimmens beraubt werde. Aber auch darin zeigen sie sich consequent, daß sie ihre Bestrebungen auf einen persönlichen Gott gründen, also auf den Theismus, wodurch denn nur wieder auf's Neue bestätigt wird, was ich bisher vom Verhältniß dieser Anschauungsweise zum Staate gesagt.

Bisher habe ich von der absoluten vollen Monarchie gesprochen, wie anderseits von der absoluten vollen Volkssouveränität. Nun werde ich übergehen zu der sogenannten beschränkten Monarchie, und untersuchen, was es denn mit dieser auf sich habe.

Wenn man das bisher Entwickelte in's Auge faßt, so wird man leicht finden, daß, philosophisch genommen, die beschränkte Monarchie keinen Boden habe, d. h., daß sie sich nicht auf die Natur der Dinge, oder die natürliche Ordnung gründe. Denn aus einer solchen folgt auf dem Standpunkte des Theismus nur die absolute Monarchie, während nach der entgegengesetzten Anschauung keiner ein Recht, über den andern zu herrschen, besitzt, die Staatsform somit nur aus einer freien Vereinbarung, oder dem Gesammtwillen, hervorgehen kann, so daß denn alles Recht nach diesem sich richtet, dieser als die höchste Gewalt, als Eins und Alles erscheint. Und ein Mittelding zwischen dieser absoluten Monarchie und absoluten oder ungetheilten Volkssouveränität ist naturrechtlich ebenso undenkbar, als zwischen Sein und Nichtsein Gottes. So hätten wir denn, als in der Natur der Dinge gegründet, immer nur Eine Persönlichkeit, entweder die des Fürsten, oder die des Volkes. In der beschränkten Monarchie aber

gibt es deren zwei, der Fürst und das Volk; sie will also in sich das vereinen, was jede der andern Staatsformen nur getrennt besitzt, was im schärfsten Widerspruch zu einander steht, und daher vernünftigerweise gar nicht vereinigt werden kann. Man sieht auf den ersten Blick ein, daß dieses Verhältniß des Nebeneinanderseins jener beiden Persönlichkeiten etwas Geistloses und völlig Unhaltbares ist. Denn der Staat soll ja nur eine Nachbildung des Urverhältnisses, als des Vorbildes, sein. So begriffen die Stoiker die Welt als ein einziges lebendiges Ganzes, oder ein beseeltes Thier, und zugleich aber auch als ein lebendiges, harmonisches Reich, den ältesten Staat, den allgemeinen Urstaat, das wahre Vorbild und Grundgesetz der einzelnen, besondern Staaten — die Welt ein großer Staat, der Staat aber eine kleine Welt. Auch die christlichen Staaten sollen nach dem Muster des himmlischen Reiches gestaltet werden. Beiden Auffassungen erscheint also das Urverhältniß als Vorbild des Staates. In diesem Urverhältnisse herrscht aber schlechthin nur Eine Persönlichkeit. Denn die Welt stellt sich durchaus als ein Thier oder als einen Organismus dar, zu dem sich die einzelnen Körper und Gestaltungen nur wie die Glieder eines Ganzen verhalten. Keines ist selbstständig gegen das andere, oder, als ein Fürsichseiendes, auf sich, auf seinem eigenen Grunde, ruhend, oder eine Welt in sich; sondern alle sind aufgehoben im Einen. Es gibt, wie nur Eine Welt, so auch nur Einen Grund, Ein höchstes Princip, Ein Bewegendes. Und so herrscht denn in der Welt, als einem Organismus, auch nur Eine Persönlichkeit. Wie können nun im Staate, dem Nachbilde dieses Urverhältnisses zwei Persönlichkeiten, oder zwei selbstständige Gewalten und Principien neben einander sein? Und doch ist es eine anerkannte Wahrheit, daß alle andern Verhältnisse eben diesem Urverhältnisse nachgebildet sein sollen, so daß das Eine Grundgesetz sich in Allem wieder abspiegelt, und die Welt, der Staat und die untergeordneten Rechtssphären — wie die

Gemeinde, die Familie — alle dieselbe Form und Gestalt an sich aufzeigen. Und so erscheint denn die Familie bald als Vorbild des Staates und der Staat bald als Vorbild der Familie, wie diese beiden denn auch in der innigsten Wechselwirkung zu einander stehen. So habe ich schon bemerkt, daß auch Burke die Familie als geschichtliches und praktisches Vorbild seines vaterländischen Staates begreift. Es fragt sich nun, wie denn durchweg die Familie aufgefaßt wird, ob als Mehrheit von Persönlichkeiten oder etwa nur als Eine? Offenbar als das letztere. So heißt es schon in den Gesetzbüchern des Menu von der Familie: der Mann, seine Frau, und sein Sohn sind Eine Person; der ganze Mann besteht aus sich selbst, seinem Weibe, und seinem Sohne. Auch bei den Römern erscheint die unter dem gemeinschaftlichen Familienoberhaupte vereinigte Familie, namentlich in der alt civilrechtlichen strengen Ehe, als eine einzige Person. Und wie die Familie, so wird auch der Staat von den Römern als Eine Persönlichkeit begriffen. Ebenso soll auch im christlichen Reiche der Staat nach dem Vorbilde der Familie gebildet werden. Die Familie aber wird aufgefaßt als eine lebendige Einheit, wie die Eines Leibes und Einer Seele, also ebenfalls nur als Eine Persönlichkeit. Und im Staate sollte es zwei Persönlichkeiten, zwei Bewegende oder zwei Willen geben? Unmöglich! Der Staat ist ja ein Organismus; und alle Einzelnen sind nur Glieder, die nicht in sich, sondern nur in der Allgemeinheit oder dem Ganzen leben, von dem Ganzen bestimmt und aufgehoben werden. Kein Glied vermag selbstständig dem andern gegenüber zu stehen. Im gesunden Zustande sind die einzelnen Glieder stets dem Ganzen unterworfen. Ein Theil, der sich auf sich stellt, ein eigenes Leben beginnt, oder zu einer Persönlichkeit sich erhebt, hat aufgehört, im wahren, normalen Zustande zu verharren. Es reißt sich vom Ganzen los, und begründet das, was man Krankheit oder Sünde nennt. Zwei Persönlichkeiten in einem Staate haben demnach ebenso viel Sinn, als wenn ein Finger

sich vom übrigen Organismus ablösen, sich selbst bestimmen, oder ein Leben in sich selbst anheben wollte. Der Finger aber zieht, wie jedes andere Glied, seine Kraft nur aus dem Allgemeinen, oder dem Ganzen. Dieses hat ihn gebildet, dieses bestimmt ihn auch fort. Er ist aufgehoben im Allgemeinen. In dem Organismus gibt es daher nur Eine Persönlichkeit, oder nur Ein aus sich selbst sich Bestimmen, und dies ist das Allgemeine, das Ganze. Wie also, sowohl in der Welt überhaupt, als auch in der Familie, nur Ein Bewegendes, nur Ein Wille herrscht, so soll dies auch im Staate der Fall sein. Zwei Willen, oder zwei Persönlichkeiten sind ein Unding, das allen Organismus schlechthin zerstört. Es fehlt hier die Einheit, ein Höchstes, oder der allmächtige, durchgreifende Gedanke; und von einer Unterordnung ist so keine Rede.

Doch nehmen wir einmal zwei Persönlichkeiten im Staate an, und sehen wir, wie sich die Sache dann gestalte. Es finde also hier keine Unterordnung statt, sondern beide, das Volk und die Regierung, seien sich als Persönlichkeiten, mithin im Allgemeinen als gleichberechtigt, einander gegenüber gestellt. Was folgt nun daraus? Da die Regierung hier ebenfalls eine Persönlichkeit ist, also ebenso selbstständig, als die ihr gegenüberstehende, nemlich das Volk, mithin im Staate gar nichts Gesetzliches in's Leben treten kann, wenn jene nicht dazu ihre Zustimmung gibt, so ist klar, daß auf solche Art Alles, das ganze Wohl und Weh der Nation, schlechthin von der Regierung abhängig ist, die ja grundgesetzlich das Recht hat, selbst die vernünftigsten Wünsche und Forderungen des Volkes zu vereiteln. Denn nur wenn es ihr gefällt, kann hier der Wille der Allgemeinheit durchdringen. Ja es ist, rechtlich genommen, möglich, daß die Regierung die Gesammtüberzeugung der Nation, und deren heiligsten Ansprüche, sogar auf immer zu nichte macht. Grundgesetzlich steht dem nichts im Wege. Anderseits ist aber auch das Volk eine Persönlichkeit, ohne deren Einwilligung

dann auch die Regierung im Allgemeinen nichts durchführen, und in's Leben treten lassen kann. Mit der Verfassung in der Hand vermag also jede dieser beiden Persönlichkeiten die Wünsche und Bestrebungen der andern zurückzuweisen und zu vereiteln. Und wenn daher gar nichts geschieht, so ist es nur grundgesetzlich. Hier herrscht somit keine Einheit, keine durchgreifende Macht, sondern Dualismus und Anarchie. Eine solche Staatsform weicht himmelweit von der Auffassung der alten Römer ab, die den Staat nur als Eine, nicht aber als zwei oder mehrere Persönlichkeiten begriffen, also nicht als ein mechanisches Contraktsverhältniß, wobei jeder der Contrahenten die Beschlüsse des andern verhindern kann. Und eben auf dieser Annahme zweier, gegen einander selbstständigen, Gewalten oder Persönlichkeiten beruht die Ansicht, als bestehe zwischen der Regierung und dem Volke ein Vertrag, eine Ansicht, die sich noch aus dem Mittelalter herübergerettet hat, wo Alles nur privatrechtlich war, und man den Begriff des modernen Staates, als eines organischen und einheitlichen Ganzen, gar nicht kannte.

In der beschränkten oder constitutionellen Monarchie ist also die höchste Gewalt oder Souveränität getheilt zwischen zwei Persönlichkeiten. Was ist aber der Begriff einer Persönlichkeit? Offenbar das Recht, sich frei und unabhängig zu bewegen und zu bestimmen, ohne daran von Jemanden gehindert oder gehemmt werden zu können. Wenn nun das Volk in allen seinen Bestimmungen und Bewegungen durchaus an die Regierung gebunden, da ja ohne deren Zustimmung im Staate nichts geschehen kann — wie vermag man denn hier von einer Persönlichkeit des Volkes zu sprechen? Unmöglich! Denn das Volk kann ja gar nichts Positives thun, wenn es der Regierung nicht ebenfalls so gefällt. Aber auch die Regierung ist in der beschränkten Monarchie keine wahre Persönlichkeit, indem auch sie zu ihrem Handeln im Allgemeinen der Einwilligung des Volkes bedarf, und

zudem für Alles, was sie thut oder nicht thut, demselben verantwortlich ist. Wer aber verantwortlich ist, vermag unmöglich als eine freie Persönlichkeit angesehen zu werden. Denn der Begriff der letztern verlangt durchaus eine Sphäre, worin ich schalten und walten kann, ohne Jemanden Rechenschaft schuldig zu sein. Persönlichkeit ist etwas Souveränes. Anders die constitutionelle Regierung. Diese hat durchaus keinen Boden, auf dem sie sich als souverän geriren könnte. Wir sehen also, daß in einer beschränkten Monarchie weder die Regierung, noch auch das Volk eine wahre Persönlichkeit besitzt, und diese somit überhaupt verschwindet. So muß es aber nothwendig kommen, wenn man das, was nur in Einer Persönlichkeit befaßt und enthalten sein soll, an zwei vertheilt. Persönlichkeit ist Souveränität, und, wie diese selbst, etwas Untheilbares, was schon daraus klar hervorgeht, daß ihr Begriff sich durchaus verliert, wenn man sie theilen will. Und so geht denn Alles dahin, daß es nur Eine Persönlichkeit im Staate geben soll.

Da nun da, wo zwei Persönlichkeiten sind, jede die andere negirt und aufhebt, so werden sie naturgemäß schon durch den Akt der Selbsterhaltung dazu getrieben, daß eine die andere zu vernichten, und so sich als ein Ganzes und Wahres darzustellen suchen wird. Dies zeigt sich denn auch wirklich im Leben und in der Geschichte. Wo immer constitutionelle Monarchien sind, oder die Eine und untheilbare Souveränität an zwei Persönlichkeiten vertheilt ist, da werden wir jedesmal sich einen Kampf entspinnen sehen, der nur mit der Unterdrückung der einen oder andern dieser beiden Persönlichkeiten enden wird. Wir sehen somit, daß das Leben selbst das Unwahre und Unnatürliche jener Theorie von der Zweipersönlichkeit aufzeigt. Wie daher diese sich schon vor der Wissenschaft als etwas Unhaltbares erwiesen, so sinkt sie auch vor der Dialektik der Dinge selbst zusammen. Zugleich erhellt auch, daß das Leben oft mehr Weisheit besitzt, als manche Theorien. Erkünstelt daher immerhin eine Zweipersönlichkeit, oder das sogenannte Gleich-

gewicht der Gewalten. Das Leben aber will Einheit, und duldet auf die Dauer keinen Widerspruch, kein unnatürliches Nebeneinandersein. So hat z. B. in England der Conflikt zwischen Fürst und Volk mit dem gänzlichen Siege des Parlaments geendigt. Das Parlament ist daselbst Eins und Alles, und das eigentlich Herrschende. Es gibt daher in England thatsächlich nur Eine Persönlichkeit, das Volk. Man kann somit auch nicht sagen, es bestehe hier zwischen Fürst und Volk ein Vertrag. Denn das Wesen des Vertrages ist doch die Gegenseitigkeit. Ich sollte aber meinen, in England gehe vielmehr Alles höchst einseitig, d. h. nach dem alleinigen Willen des Volkes, vor sich. Endlich möchte ich auch noch darauf aufmerksam machen, daß diejenige Staatsordnung, welche sich ein Volk, wie das englische, gibt, nothwendig etwas Normales, oder Absolutes in sich habe, insofern nemlich die tüchtigsten Völker sich auch die besten Verfassungen erringen werden. Also nur Eine Persönlichkeit soll im Staate herrschen. Wer nun diese sein soll, haben wir bereits theoretisch sowohl, als auch praktisch durch die Geschichte der ersten Nationen entschieden.

So drängt denn Alles nach der absoluten Herrschaft des Allgemeinwillens hin. Das Volk, oder der Staat, haben wir gehört, soll ja als ein Organismus, oder als ein Leib aufgefaßt werden. Der Leib aber stellt nach dem Ausspruche berühmter Physiologen durchaus eine Republik dar, in welcher nicht Ein Glied, sondern alle den Sitz des Lebens haben. So wäre denn die Republik nur eine Nachbildung des Menschen selbst, wie dieser wiederum als ein Abbild der Welt erscheint, so daß denn wirklich Eine Idee, Ein Princip sich durch Alles hindurchzieht. Und so ist es denn richtig, was ich oben aus der Auffassung des Staates, als eines organischen und belebten Ganzen, entwickelt, daß nemlich weder die Zweipersönlichkeit, noch die absolute Monarchie, sondern nur die Republik im weitesten Sinne, oder die ganze und ungetheilte Volkssouveränität dieser Auffassung des Staates entspreche.

Wenn nun die absolutistische Staatsform dem Theismus, und die Republik oder die Volkssouveränität demjenigen Standpunkte, auf welchem die Welt Eins und Alles ist, entspricht — dann muß nothwendig die Zweipersönlichkeit oder die beschränkte Monarchie jener Ansicht entsprechen, wornach Gott sowohl über, als auch zugleich in der Welt, oder eigentlich diese auch selbst sein soll, also dem Systeme der Transcendenz und Immanenz. In der That! Denn wie nach der ersten Anschauungsweise sich Alles von Oben, und nach der andern sich Alles von Unten bewegt, und entwickelt — so wird nach dem dritten Standpunkte die Bewegung zum Theil von Oben, zum Theil von Unten ausgehen, eben weil der Grund aller Entwicklung oder das Bewegende theils über der Welt, theils innerhalb derselben ruht; und so muß sich hier nothwendig der Begriff der sogenannten relativen oder halben Selbstständigkeit und Autonomie der Welt ergeben. Dieses Urverhältniß auf den Staat übertragen, der ja nur ein Abbild davon sein soll, bildet sich jene politische Ordnung, worin ebenfalls Alles nur halb ist, ein Schweben zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Volkssouveränität und absoluter Monarchie. Ja nothwendig muß, wenn der Staat dem System der Transcendenz und Immanenz ganz entsprechend gestaltet werden soll, die von Oben ausgehende Bewegung oder das monarchische Princip in demselben noch vorherrschen, und so wäre denn dieses System so recht eigentlich die Philosophie des in den constitutionellen teutschen Ländern bisher in Geltung gestandenen Staatsrechts. Das ist ja herrlich! So kann sich denn Eines in dem Andern spiegeln und erkennen. Wahrlich! ich weiß nicht, welches von beiden das andere mehr empfiehlt, ob die beschränkte Monarchie jenes System, oder das System die beschränkte Monarchie. Bei beiden finden wir dieselbe Halbheit, dieselben Widersprüche; hier, wie dort, werden Principien zu vereinigen gesucht, die sich unmöglich vereinigen

lassen, vielmehr sich schlechthin ausschließen und negiren. Es ist das Juste-milieu des Rechts und der Philosophie.

Was ich bisher von den verschiedenen Staatsformen gesagt, ist freilich zunächst nur vom Standpunkte der Wissenschaft aufzufassen. Ich weiß wohl, daß Alles dies bei Weitem nicht allein maßgebend ist, wenn es sich um wirkliche Errichtung oder Aufhebung einer Staatsform handelt. Denn da kann nicht aus abstrakten logischen Principien heraus — das wären die magern Kühe der Politik — entschieden werden. Es ist geradezu lächerlich, so mannigfaltige und reiche Verhältnisse, wie sie gewöhnlich in einem Staate herrschen, nach vergleichsweise armen und leeren Categorien bestimmen zu wollen. Vielmehr kömmt es hier auf die ganz concreten und individuellen Zustände eines Volkes an. Was ich daher über die Staatsformen vorgebracht, hat zunächst nur einen wissenschaftlichen, keinen politischen Werth. Wohl sind die Widersprüche und die Unwahrheit eines Princips auch im Leben auf die Dauer nicht haltbar; denn nichts ist in dieser Hinsicht mächtiger, als die Logik. Aber diese Widersprüche muß das Leben selbst überwinden — durch eigenen Kampf, und eigene Anstrengung. Denn nur dann sind und bleiben sie überwunden.

Noch einen Punkt muß ich hier besprechen. Ich habe nemlich wohl gezeigt, daß dem Theismus die absolute Monarchie entspreche, aber nicht näher bestimmt, ob dieses Regiment ein weltliches oder ein geistliches sein soll; mit andern Worten: wir haben hier die Frage zu beantworten, in welches Verhältniß der Theismus Staat und Kirche zu einander stelle, und dies ist es, was ich noch kurz auseinander setzen will.

Ich habe schon oben ausgeführt, daß nach der Anschauungsweise des Theismus der Menschheitsgeist nicht aus sich selbst die Wahrheit entwickeln und gewinnen könne; sondern daß sie durchaus von Oben, von Gott, mittelst Offenbarung an den Menschen herankommen müsse. Mit andern Worten:

die Wahrheit wird hier nicht vom freien Prüfen oder Denken abhängig gemacht, vielmehr herrscht durchaus nur der blinde Glaube, oder das passive Aufnehmen des von Außen Dargebotenen. Was nun von der Wahrheit überhaupt gilt, muß natürlich auch vom Rechte gelten; denn dieses ist ja ebenfalls Wahrheit. So fließt also alles Recht aus der Offenbarung, und folgerichtig haben wir denn die Theokratie, oder jene Ordnung der Dinge, in welcher die von Gott Inspirirten, d. h. die geistliche Macht oder die Kirche, herrschen. Nach der Anschauungsweise des Theismus ist dies nur ein ganz einfacher Schluß. Denn wenn die Wahrheit nicht aus der Vernunft selbst entwickelt werden kann, was bleibt denn anders übrig, als daß sie von Gott gewissen Auserwählten mitgetheilt werde? Diese allein besitzen daher das Bewußtsein des Absoluten oder der Wahrheit. Und so versteht es sich dann von selbst, daß auch sie allein das Alles Bestimmende sind. Denn nur jene Ordnung ist die wahre, die nach dem Absoluten bestimmt ist. Wie das Andere sich verhalten, oder gestaltet sein solle, weiß ich nur dann, wenn mir das Urverhältniß, das Urbild, bekannt ist. Denn das Urbild muß alles Andere an sich darstellen oder abspiegeln. Daraus folgt, daß auch die Kirche, die sich allein des Absoluten oder des Urtypus durch göttliche Offenbarung bewußt ist, nothwendig als die Alles bestimmende Macht erscheine.

Ferner wird zugestanden werden müssen, daß auf dem theistischen Standpunkte nicht das Weltliche, sondern das Religiöse, oder Ueberirdische und Jenseitige, als das absolut Höhere, als der eigentliche und wahre Zweck der Menschheit, angesehen werden müsse. Ebenso wenig wird auch der gewaltige Einfluß geläugnet werden können, den die Rechtsbestimmungen, die Rechtsinstitute, und die weltlichen Verhältnisse überhaupt, auf das ganze Sein und Denken des Menschen ausüben. Ist nun das Religiöse das Höhere, und der eigentliche Zweck des Menschen, wie sollte dann der, welcher dasselbe allein durch Offenbarung weiß, nicht auch die Macht

besitzen, eben jene Verhältnisse diesem Endzwecke des ganzen menschlichen Lebens gemäß einzurichten? Es ist ja ein Widerspruch, einerseits zwar zuzugeben, die Kirche habe für das Seelenheil, das eigentliche Endziel alles Seins, zu sorgen, anderseits aber ihr doch nicht die Macht einzuräumen, alle die Verhältnisse, die einen so gewaltigen Einfluß auf diesen Endzweck ausüben, auch zu ordnen, oder zu beherrschen.

Weiters wird auch das nicht in Abrede gestellt werden können, daß die Religion die wahre Seele von Allem sein müsse. Denn die Religion geht auf das Tiefste, geht auf die Grundbestimmungen, auf das Urverhältniß. Alles Andere aber soll diesem gemäß geordnet werden, so daß alle Verhältnisse nur den Urtypus an sich wieder aufzeigen, und so eine Idee, Ein Princip Alles belebt und durchwaltet. So erscheint denn nothwendig die Religion als das Bestimmende und Gestaltende, das sich in Alles einzubilden, Alles nach sich umzuschaffen hat. Das ist der Sinn, wenn es heißt, die Religion solle einen Gottesstaat, ein Himmelreich auf Erden darstellen. So muß denn die Religion schlechthin in Allem durchstrahlen, und je mehr dies geschieht, desto vollkommener ist der Grund oder das Princip zur Wirklichkeit geworden. In einem wahrhaft systematischen und künstlerisch durchgebildeten Baue muß der Grundgedanke in allen Theilen oder Gliedern ganz klar und bestimmt wieder hervortreten. So kann denn nichts von der Religion getrennt werden; und Bonald hat Recht, wenn er sagt, die Religion müsse den Staat construiren, und diejenige Verfassung sei die vollkommenste, in der sich die meiste Religion finde. Wenn nun die Religion etwas soll, dann muß sie auch die entsprechende Macht dazu haben. Es wäre sonst ebenso, wie wenn man einerseits sagen wollte, der Allgemeinwille soll das Bestimmende sein, nach diesem soll sich Alles im Staate richten, anderseits aber demselben keine gesetzliche Gewalt einräumte, sich wirklich auch geltend zu machen. Staat und Religion müssen also durchaus in Einer Hand ruhen. Welches

ist nun aber diese Macht nach der Anschauungsweise des Theismus? Offenbar nur die von Gott Inspirirten. Denn nur diese besitzen hier das wahre Bewußtsein der Religion, und damit auch der auf ihr ruhenden, durch sie bedingten Staatsordnung. Wie die Religion, so auch der Staat. Dieser kann nur ein Abbild von jener selbst sein. Darüber sollte doch kein Streit mehr herrschen, daß wenn das Recht nur in der Religion gründet, nur ein Ausfluß der Offenbarung ist, dann auch nothwendig die im Staate das Regiment führen müssen, welche als die Organe dieser Offenbarung anzusehen sind.

Diese Unzertrennbarkeit des Rechts von der Religion begegnet uns denn auch in der Scholastik, der eigentlichen Art von Wissenschaftlichkeit auf dem Boden des Theismus, obgleich ich schon oben auf das Widersprechende, ja Gefährliche einer solchen aufmerksam gemacht habe. Das Positivgegebene galt ihr als unumstößliche Wahrheit. Man suchte es zwar vor der Vernunft zu rechtfertigen, aber so, daß es wahr blieb, die Untersuchung mochte ausfallen, wie sie wollte. Man nahm also die Offenbarung als wahr an ohne vorausgegangene Prüfung, d. h. ohne sie vom freien Denken abhängig zu machen, und insofern war es eben durchaus ein blinder Autoritätsglaube. So leitete denn auch nur consequent die sogenannte scholastische Philosophie das Recht nicht aus der Vernunft ab, sondern von Gott, oder dessen Offenbarung. Meistens wurde der Dekalog als die Grundlage des Rechts angesehen. Staat und Recht konnten unmöglich außerhalb des religiösen Pflichtgebotes gedacht werden. Das Recht war also nicht Vernunftrecht, d. h. aus der Vernunft entwickelt, sondern wesentlich göttliches Recht oder ein Ausfluß der Offenbarung. Es mußte daher ebenso gläubig aufgenommen werden, als die andern Gebote der Religion. Selbst Melanchthon blieb in Bezug auf den Rechtsbegriff auf diesem Boden, wie denn bekanntlich die ersten Reformatoren nichts weniger als consequent sich zeigten. Doch wie konnte

es wohl auch anders sein: es war ja nur das erste Erzittern, das noch leise Beben des werdenden Gedankens. Erst in Hugo Grotius machte sich das protestantische Princip entschiedener geltend. Denn er that den gewaltigen Schritt, daß er das Recht nur in der Vernunft, also außerhalb des göttlichen Willens oder der Offenbarung, zu suchen wagte. Damit waren denn das Recht und der Staat selbstständig gemacht, oder auf sich selbst, ihren eigenen Grund, gestellt, zugleich aber auch der Boden des Theismus verlassen.

Ich habe schon oben gezeigt, daß es Gott gegenüber nichts Selbstständiges, keine Persönlichkeit und Autonomie gebe, indem ja auf diesem Standpunkte nichts auf sich selbst, sondern Alles nur auf Gott ruht, Gott als das Alles Bestimmende und Bewegende erscheint. Vor Gott kann daher auch von keinem Rechte die Rede sein. Könnte nun Gott selbst persönlich auf der Welt herrschen, dann müßte ihm doch offenbar schlechthin Alles unterworfen sein. Weil aber Gott einmal nicht selbst regirt, die Menschen aber hier durchaus unfähig sind, das Recht, wie die Wahrheit überhaupt, aus sich zu entwickeln, oder durch sich selbst zu finden, so bleibt eben nichts anders übrig, als daß Gott sich gewissen Auserwählten mittheilt oder offenbart, denen natürlich alles Andere ebenso gehorchen muß, wie ihm selbst. Denn diese Inspirirten sind ja nur seine Organe oder Stellvertreter, durch deren Mund er nur selbst spricht, so daß das Verhältniß ganz dasselbe ist, wie wenn er selbst regirte. Das Ziel, nach dem der Theismus nothwendig streben muß, ist also: einen Gottesstaat zu gründen, d. h. jene Ordnung der Dinge, in der in allen Verhältnissen die Offenbarung das Bestimmende und Herrschende ist, somit auch die von Gott inspirirten Priester regiren. Mit Recht betrachtete daher die ganze Ansicht des Mittelalters, dieser höchsten Blüthezeit des Theismus, den Christenstaat als ein einziges Reich, in welchem geistliche und weltliche Gewalt unter höherer Leitung zu Einer Regierung sich einigen, so daß dann zwischen beiden

eine solche Einheit herrsche, wie etwa zwischen Leib und Seele. Natürlich kann so von einer Selbstständigkeit des Staates keine Rede mehr sein. Dem Theismus entspricht durchaus eine Universalmonarchie, deren absolutistisches Oberhaupt die von Gott inspirirte und geleitete Kirche wäre. Und eine Selbstständigkeit oder Autonomie außer ihr, oder Freiheit und Recht, würden schlechthin aufgehoben sein. Wir hätten da eben jenes unmündige Geleitetwerden, jene partriarchalische Herrschaft, oder das göttliche Recht, ganz so, wie ich es oben entwickelt.

Ein selbstständiger Staat muß daher auf dem Standpunkt des Theismus nothwendig als etwas Sündhaftes erscheinen. Natürlich! Denn ein solcher gestaltet sich ja zu etwas Souveränem, zu einer Persönlichkeit; er stellt sich auf sich selbst, auf seinen eigenen Grund. Der Staat gerirt sich so als ein Absolutes, das sowohl aus sich selbst, als auch zu sich selbst sich entwickelt. Mit andern Worten: das Glied, das dem Ganzen dienen sollte, fällt von diesem ab, und erhebt sich zu einem Fürsichsein, einem eigenen Leben, einer eigenen Welt. Ein selbstständiger Staat heißt daher nichts anders, als: das Weltliche, das eben der Staat vertritt, hat sein eigenes Princip, seinen eigenen Grund — ein Verhältniß, das neben einer selbstständigen Kirche einen unausstehlichen Dualismus begründet, während es in Wahrheit doch nur Ein Princip, Einen Grund geben kann, der nach der consequenten theistischen Anschauungsweise durchaus in der Offenbarung und deren Organen enthalten sein muß. Der Staat verhält sich der Religion gegenüber nicht selbstständig, sondern nur wie das Aeußere zum Innern, die Erscheinung zum Grunde. Und zwar gilt dies von jeder Religion überhaupt, eben weil diese auf das Tiefste, auf das Urverhältniß, oder die Grundanschauung vor Allem geht, nach der sich dann die andern Verhältnisse schlechthin umzubilden haben, wenn dieselbe je auch sich verwirklichen soll. Die Religion enthält ja die Idee, das Maaß für alles

Andere. Wie daher die Religion, so auch die übrigen Gestaltungen und Verhältnisse des Lebens. Doch ich spreche hier zunächst nur von dem Theismus. Diesem also muß, wenn er sich anders auch bewußt ist, das Fürsichsein des Staates ganz als derselbe Abfall erscheinen, wie das sich auf sich selbst Stellen der Vernunft oder das freie Denken. Ueberhaupt hängen diese beiden auf das Innigste zusammen. Denn nur dadurch, daß die Vernunft das Recht nicht mehr aus der Offenbarung, sondern schlechthin aus sich selbst schöpfte, und so sich durchaus nur auf sich selbst stellte, wurde die Selbstständigkeit des Staates möglich. Was ich daher oben vom freien Denken gesagt, gilt dann auch von dem Fürsichsein des Staates, d. h. beide vertragen sich nicht mit dem Theismus, sondern stehen schon auf einem andern Boden. Ueberhaupt herrscht zwischen einer selbstständigen Kirche und einem selbstständigen Staate nothwendig derselbe Widerspruch, wie in der beschränkten Monarchie zwischen der Persönlichkeit des Fürsten und der des Volkes; denn wie sich hier die eine dieser beiden Mächte nur dann frei bewegen und bestimmen kann, oder eine wahre Persönlichkeit ist, wenn die andere negirt ist, so findet ganz dasselbe Verhältniß auch dort statt. In der That! Die Kirche wird sich immer beschränkt und gebunden fühlen, solange sie nicht auch Macht über den Staat hat. Denn es verlangt durchaus ihr Wesen, daß sie sich in Alles einbilde, Alles nach sich umgestalte; sie muß daher schlechthin in das Weltliche, in den Staat, eingreifen. Die Kirche ist nichts, wenn sie nicht Alles ist. Daraus aber folgt, daß der Staat nur dann wahrhaft selbstständig ist, oder sich frei und ungehindert bewegen kann, wenn die Kirche *unter* ihm steht. Und das ist denn gegenwärtig im Allgemeinen auch der Fall. Denn wäre die Kirche dem Staate gleichgestellt, so müßte sie ebenfalls ein Oberaufsichtsrecht oder ein Veto haben, und so sich zum Staate verhalten, wie in der beschränkten Monarchie das Volk zur Regierung. Dies aber hieße den Staat von

der Kirche abhängig machen, seine Entwicklung in die Hand der letztern legen. Da die Kirche ihren Begriff auch im Weltlichen, im Staate, zu realisiren suchen muß, und in diesen also einzugreifen hat, so ist ein Gleichgestelltsein beider rein unmöglich. Es ist wahr, wir hören manche Stimmen aus dem Schooße der Kirche selbst, welche die früheren Ansprüche derselben aufgeben, und nur ein Gleichgestelltsein mit dem Staate verlangen. Dies ist jedoch durchaus eine Verkennung des Wesens der Religion. Es ist flach, noch mehr: es ist unkirchlich. Denn welches Verhältniß der Staat zur Kirche oder Religion haben solle, muß doch offenbar aus dem Begriff der Kirche oder Religion hervorgehen. Wenn man nun früher geltend gemachte Grundsätze fahren läßt, heißt das dann nicht, daß man jetzt einen andern Begriff der Kirche oder Religion habe, und somit eine dieser verschiedenen Auffassungen nothwendig falsch sei? Und verträgt sich denn ein solcher Wechsel der Ansichten mit der Lehre dieser Kirche? Mit nichten! Die Kirche muß daher durchaus über den Staat herrschen *wollen*; und das thut sie denn auch, wenn sie *kann*. Eine Resignation in dieser Hinsicht hat nicht mehr Werth, als die des Fuchses in der Fabel.

So muß denn die Kirche mit aller Macht zu verhindern suchen, daß die Vernunft das Recht aus sich selbst entwickelt, und so das Fürsichsein des Staats möglich macht. Schon durch das Princip der Einheit ist ihr dieses Streben geboten. Denn wenn *sie* nicht Einheit zu begründen weiß, so wird dies irgendwo anders her geschehen. Gewiß! Die Vernunft kann nicht in Einem Gebiete nur selbstbestimmend und autonom sein, sondern wird, von demselben Princip der Einheit getrieben, diese ihre Souveränität schlechthin in allen Sphären geltend machen. Und so muß es denn kommen, daß nicht nur das Recht und der Staat, sondern auch die Religion und die Kirche von der Vernunft abhängig sein werden, so daß dort wie hier sie nur das anerkennen, sich nur dem fügen wird, was sie selbst setzt. Natürlich ist da

nicht eine einzelne Vernunft gemeint, sondern die Vernunft überhaupt, die Allgemeinvernunft. Und so erscheint denn die Bildung von freien kirchlichen Gemeinden als eben so nothwendig, wie ein freies, demokratisches Staatsleben. Ueberhaupt wird die Vernunft, wenn sie sich nur einmal als ein Souveränes auf sich selbst gestellt, nicht eher in ihrem Auflösungsproceß ruhen, bis sie nicht nur die Staats-, sondern auch die Kirchengewalt in sich hereingezogen, und in sich concentrirt. Freilich entspricht dies nur dem Standpunkte, auf dem die Vernunft auch Gott in sich absorbirt, also dem Standpunkte des Pantheismus. Wie dieser aber selbst wieder nur eine Uebergangsstufe zu jener Ansicht bildet, die sich nur an die Welt hält, so muß sich am Ende auch die pantheistische Religion in die reine Vernunft, die reine Humanität, aufheben, so daß dann nur diese Eins und Alles ist.

Man sagt oft, das Christenthum — und dieses halte ich für die adäquate Form des Theismus — passe in alle Staatsformen. O ja! Die Kirche kann heute für die Demokratie, morgen für die Absolutie kämpfen. Ist ihr nemlich der Fürst oder die Aristokratie nicht willfährig, hingegen aber die Masse des Volkes, dann mag sie allerdings die begeistertste Republikanerin spielen. Umgekehrt wird sie gegen eine freie Verfassung streiten, wenn sie durch die absolute Monarchie besser zu herrschen hoffen kann. Aber herrschen will sie. Und so mag sie denn selbst republicanische Formen dulden, wenn nur dem Wesen oder der Wirklichkeit nach sie regirt. Eine wahre Republik aber kann sie nur verabscheuen. Und da selbst die Verfassungsformen auf die Gesinnung einen großen Einfluß ausüben, so wird sie eben doch mehr für die Absolutie, als für die Republik oder Demokratie kämpfen. Denn die erstere paßt allein für den Theismus oder das Christenthum. Man hört zwar oft sagen, dem Christenthum entspreche vielmehr die Demokratie, eben weil vor Gott ja Alle gleich seien. Das ist wahr: vor Gott sind wir nach dieser Anschauungsweise Alle gleich, d. h. gleich nichts, gleich Un-

mündige, gleich Kinder. Deßwegen hat denn auch consequent kein Mensch ein natürliches Recht, über die Andern zu herrschen, sondern eben nur der, dem Gott die Gnade dazu ertheilt; d. h. weil ursprünglich Alle gleich nichts sind, so verdient es keiner, einen Vorzug auszuüben, oder die Andern zu beherrschen, und Gnade ist ja eine unverdiente Gabe. Da aber auf der andern Seite Regenten einmal nothwendig sind, und auf diesem Standpunkte Keiner das Recht aus sich selbst zu schöpfen vermag, so bleibt schlechthin nichts anders übrig, als daß Gott gewissen Auserwählten nicht nur die Herrschermacht, sondern auch die entsprechende Einsicht ertheile. Denn das Sprichwort sagt ja schon: wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand. Er muß also beständig inspiriren. Diese Inspirirten sind denn die absoluten Herrscher, nicht Despoten, sondern, ihre Kinder alle mit gleicher Liebe, regirende Väter. Das allein ist der wahre christliche Staat. Denn der Staat darf ja nur ein Abbild des Urverhältnisses sein, in dem Gott überhaupt zu seinen Geschöpfen steht. Dieses Verhältniß ist aber durchaus das der Vater- und Kindschaft.

Da alles Recht nur auf Werth, auf Würde beruht — eine Wahrheit, die schon die antike Welt kannte — so glaubt man hie und da, daß den Christen wirklich Rechte zukommen, gegründet auf die Ebenbildschaft Gottes. Doch diese hat nur nach pantheistischer Auffassung einen Sinn. Theistisch genommen, entspringt sie einer durchaus rohen, anthropomorphistischen Vorstellung Gottes. Wird aber Gott wirklich als ein vollkommenes, unendliches Wesen gedacht, was soll dann jene Ebenbildschaft bedeuten? Als ob zwischen Gott und der Welt, dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen, nicht ein unendlicher Unterschied wäre. Es bleibt immerhin wahr: im Vergleich zu Gott sind wir wahre Nichts.

Obiger, apologetisch ausgesprochener Satz: der Theismus oder das Christenthum vertrage sich mit allen Staatsformen, hat, im rechten Lichte besehen, nichts weniger als etwas Empfehlendes in sich. Denn es ist auf den ersten

Blick klar, daß dadurch ein Dualismus statuirt wird. Das Recht, der Staat, werden ja hier als etwas betrachtet, wovon die Idee oder das Vorbild im Wesen des Christenthums gar nicht liegt. Denn wäre dies der Fall, oder hätte der Staat seinen Grund wirklich in der Religion, dann könnte dem Christenthum die rechtliche Form oder Beschaffenheit desselben doch unmöglich etwas Gleichgiltiges sein. Es müßte vielmehr durchaus dahin streben, das Recht und den Staat nach der Idee, die es von diesem in sich trüge, zu bilden und zu gestalten. Die Realisirung dieser Idee wäre gewiß eine sittliche Nöthigung. Denn die Wahrheit soll und muß man in das Leben einführen. Wie aber das Wesen des Christenthums nur Eines ist, nur Ein Princip hat, so kann auch die aus demselben folgende und ihm entsprechende Staatsform nur Eine sein. Obiger Satz sagt geradezu: das Recht ist dem Theismus, dem Christenthum, etwas Fremdes, in keiner Beziehung mit ihm Stehendes; und ist daher überhaupt nichts, ein Grundloses, ein bloßer Schein; oder aber es hat sein Princip, seinen Grund, in sich selbst. Dann aber ruhte der Staat, das Weltliche, ebenfalls auf sich selbst. Es gäbe demnach zwei Gründe, zwei oberste Principien — ein unausstehlicher Dualismus. Der obige Satz will also rein nichts heißen. Wie? Es wäre dem Christenthum gleichgiltig, welche Formen und Principien im Staate herrschen, und doch sollte es anderseits Alles nach sich, nach seiner Idee, umbilden, und umgestalten? Dieser Widerspruch! Ebenso fad ist es, wenn man sagt, die Kirche vertrete das Innere, und der Staat das Aeußere, und deßwegen gingen beide einander nichts an. Als ob es ein Aeußeres ohne ein Inneres und unabhängig von ihm, gäbe, und es nicht von diesem bestimmt und bedingt wäre! Ich sollte meinen, daß wenn der Staat und das Recht wirklich frei und unabhängig von der Kirche bestehen und sich entwickeln können, sie dann durchaus ein eigenes Inneres, einen eigenen Grund haben müssen, wodurch eben wiederum ein Dualismus entstünde. Die Wahr-

heit ist aber die, daß dem Theismus wirklich eine Staatsform entspricht, nemlich die Theokratie oder jene Ordnung der Dinge, worin die von Gott Inspirirten mit absolutistischer Gewalt, also unter Vernichtung alles Individuellen, Selbstständigen und Freien, somit auch aller Persönlichkeit und alles Rechts, über alle Verhältnisse herrschen. Ich muß gestehen, es liegt darin doch auch wenigstens eine durchgreifende Idee, eine Einheit, ein bestimmtes Princip, oder ein System, während ich eben in der modernen Selbstständigkeit des Staates oder des Weltlichen einmal schlechthin keinen Theismus, sondern nur einen Dualismus, d. h. einen halben Pantheismus oder Atheismus erblicken kann. Nach der entgegengesetzten Anschauungsweise aber gewinnen wir jene Staatsordnung, worin die Allgemeinheit oder das Volk sich durchaus selbst regirt; d. h. wie nach dem moralischen Sichselbstbestimmen, der moralischen Autonomie oder dem freien Denken, der Mensch nichts thut, sich an nichts hält, außer wozu ihn seine Vernunft oder er sich selbst bestimmt, im Grunde genommen er also Niemanden, als sich selbst, gehorcht, so soll auch in einem freien Staate das Volk nur sich selbst, d. h. nur den Gesetzen gehorchen, die dem Allgemeinwillen, oder ihm selbst, entflossen. Erst dann ist es wirklich frei; denn es ist sein eigener Herr; und die Wurzel dieser Freiheit ist eben das ungehemmte Sichselbstbestimmen, oder die vollständige Autonomie, mit andern Worten: die ganze Persönlichkeit oder Souveränität.

Die Anwendung von allem Dem ist nun leicht. Ich habe also zu beweisen gesucht, daß die Consequenz und Wahrheit des Theismus die unbedingteste Theokratie sei, oder jene Ordnung der Dinge, wornach die von Gott inspirirten Priester herrschen. Es gibt nun freilich Theisten genug, die läugnen, daß Gott das Recht, wie die Wahrheit überhaupt, auf solche Weise offenbare. Ganz wahr. Wenn aber dies nach dem Standpunkte des Theismus als ein nothwendiges Postulat dennoch sein soll, es aber nicht ist,

was folgt denn anders daraus, als eben die Unwahrheit des Theismus? Wenn nach irgend einer Anschauungsweise dieses oder jenes nothwendig daraus folgen sollte, es aber in der Wirklichkeit nicht so ist, muß dann nicht die ganze Anschauungsweise unwahr sein? Unwidersprechlich! Da ferner das göttliche Recht und die Theokratie total bankerott geworden, der Menschheitsgeist längst über sie hinausgeschritten, dies aber nur in Folge einer substanziellen oder innern Entwicklung sein kann, so erscheint auch dies als ein Zeugniß gegen den Theismus, und zwar als ein um so gewichtigeres, als es ein ganz objectives, aus der nothwendigen Entwicklung des Menschheitsgeistes selbst sich ergebendes ist. Denn dieses stolze Aufsichselbstberuhen, und Aussichselbstbewegen der Völker ist nichts Negatives, sondern ein Positives, auf einer wirklichen substanziellen Macht, auf einem positiven Können, Gegründetes. Was ich aber in Folge einer positiven Macht vermag, das soll ich auch; dazu habe ich die Anlage oder das Vermögen. So ist es gewiß unbestreitbar, daß die Menschheit die Höhe der Entwicklung, die sie erreichen kann, wozu sie die positive Macht hat, auch erreichen soll. Wäre nun der Theismus wahr, dann sollte die Menschheit nicht diese Macht der Selbstständigkeit besitzen, und könnte sie auch nicht besitzen. Gott hätte ja sonst die Welt unwahr und dergestalt erschaffen, daß ihr, mit Nothwendigkeit sich entwickelndes, Wesen gegen ihn zeugt. Von dieser Beweisart werde ich jedoch im folgenden Abschnitt des Weitern sprechen. Alles das, was ich bisher vom Theismus und der Theokratie gesagt, soll da noch in ein helleres Licht gesetzt werden. Damit will ich denn dieses Kapitel schließen, mit dem wiederholten Bemerken, daß ich eben nur das Nothwendigste zur Sprache bringen konnte, und Alles mehr nur, als scizzenartig hingeworfen, angesehen werden muß.

Eilftes Kapitel.

Historischer Beweis des bisher vertheidigten Princips.

Wenn ich mich jetzt nach historischem Beweise umsehe, so ist dies nicht so zu nehmen, als ob ich nur das, was man Citate oder Autoritäten nennt, beibringe, was ich theilweise schon gethan; nein, es soll vielmehr auf den innern Gang der Geschichte, auf die in ihr waltenden und sie beherrschenden Principien oder Ideen Rücksicht genommen werden.

Ich habe schon oben bemerkt, daß in der antiken Welt der Geist nicht von der Natur befreit, sondern vielmehr in diese entäußert und hingenommen war, so daß man mit Recht das Heidenthum einen Naturproceß genannt. Wie aber der Menschheitsgeist in seiner Entwicklung mehr oder weniger in Extremen sich bewegt, so war auch jenes die mittlere Periode der Weltgeschichte bedingende Innerlichwerden und Sichaufsichzurückbeziehen des Geistes eben so einseitig und ausschließend, wie das Princip des antiken Lebens. Dort herrschte zu sehr die Subjectivität, das Innerliche, hier zu sehr die Objectivität, das Aeußerliche, vor. Im Alterthum war der Schwerpunkt des Ganzen in der Natur oder Wirklichkeit, in der darauf folgenden Entwicklungsstufe über der Natur; und wenn dort die Welt, das Weltliche, Eins und Alles war, so trat dieses hier fast gänzlich zurück, und ward sogar als etwas Schlechtes, Verächtliches, ja Sündhaftes, angesehen. Diese Grundprincipien der antiken und mittleren Welt ließen sich in allen Erscheinungen bis in's Einzelne nachweisen und verfolgen. Darnach bestimmt sich denn auch der Gottesbegriff, wie überhaupt die ganze Anschauung. Die alten Götter

waren im Allgemeinen Naturgötter, Naturbestimmtheiten, denn hier war der Geist noch in die Natur versenkt, während er in der zweiten Periode sich von ihr fast bis zur Negation losriß, und sich über sie erhob; daher denn auf dieser Stufe der Gott ein über der Natur, über der Welt stehender war. Daraus geht denn klar hervor, daß die ganze Anschauung der Dinge, alles Wissen des Geistes, von seinem Sein, oder dem innern substanziellen Zustand, abhängt. Dies zeigt sich schon deutlich daraus, daß z. B. im Alterthume die Götter in dem Grade von der Natur etwas freier, ethischer oder geistiger vorgestellt und gedacht wurden, als der Geist selbst im Laufe seiner Entwicklung sich von dem Gefangensein in der Natur mehr losmachte. Also der innere substanzielle Vorgang, die innere Entwicklung des Geistes ist es, welche die ganze Anschauung bedingt. So gibt man gewiß zu, daß eine bestimmte Zeit Gedanken und Begriffe hat, welche eine andere gar nicht haben kann. So war dem Alterthum das sentimentale, subjective Spiel der neuern Zeit, diese Innerlichkeit des Gefühls, gar nicht möglich. Denn die Substanz, das Wesen des Geistes, hatte sich selbst noch nicht erfaßt, war selbst noch nicht ein innerliches, sondern noch mehr ein von der Natur gefesseltes, also nach Außen gerichtetes — ein äußerliches. Also vom Sein oder der Substanz des Geistes ist die ganze Anschauungsweise bestimmt. Der Geist kann ja nur wissen, wie und was er selbst ist. Immer erscheint daher das Wissen erst als das Zweite, und die Substanz, das Sein, als das Erste. Diese Substanz aber ist, da ja alles Wissen erst von ihr abhängt, das Unbewußte, ihre Entwicklung daher eine naturgemäße, nothwendige, so daß denn die Anschauungsweise der Dinge, das Wissen und Wollen, oder der Gang der Entwicklung, nicht von der Willkühr und Laune der Menschen oder vom Zufalle bestimmt ist, diese vielmehr in Bezug auf ihr Wissen und Wollen von der Macht ihres Wesens, oder der geistigen Substanz selbst, bedingt sind. Denn so, wie sich diese aus eigenen, nothwen-

digen Gesetzen entwickelt — ist und bestimmt sich auch das Wissen und Wollen, wie ich denn schon oben gezeigt habe, daß allem Wollen und Wissen ein entsprechendes Sein zu Grunde liegen oder vorangehen müsse. Dagegen wird wohl der strengste Theist nichts einzuwenden haben. Denn wäre dies nicht so, oder wäre das Wissen und Wollen der Menschen oder der Gang der Geschichte kein nothwendiger, sondern ein von dem Belieben, der Freiheit des Menschen, abhängiger, dann wäre es ja möglich, daß Gott das, was er mit der Welt oder Menschheit vorhätte, sich gar nicht erfüllen sähe, und die Menschen seine Zwecke vereiteln könnten. Ohne diese mit Nothwendigkeit sich entwickelnde, das Wissen und Wollen der Menschen erst bedingende und bestimmende Macht der Substanz schwebt Alles in der Luft, und die Willkühr ist Herrscherin. Dann allein erscheint auch die Geschichte von Bedeutung und wirklicher Beweiskraft, wenn man sie als die nothwendige Entwicklung der Menschheitsidee ansehen kann und muß. Denn was sich mit Nothwendigkeit aus dem Keime heraustreibt, ist das Seinsollende, der Begriff oder das eigentliche Wesen. In der von aller Willkühr befreiten nothwendigen Entfaltung eines Dinges liegt eben sein Gesetz, seine Wahrheit. Es wird wirklich das, was es seiner Anlage, seinem Wesen nach, werden kann und soll.

Ich habe gesagt, in jener auf das Alterthum folgenden Periode habe der Geist, während er früher nur in der Natur oder Wirklichkeit gelebt, diese dann fast negirt, sich von ihr losgerissen, und über sie hinausgehoben, wodurch denn nothwendig der Schwerpunkt, wenn er im Heidenthum in der Natur, in der Welt lag, jetzt über der Natur, über der Welt zu stehen kommen mußte. Mit diesem — über die Wirklichkeit oder Welt hinaus — Verlegen des Schwerpunktes, als des, Alles bewegenden, Princips, ist denn unmittelbar das gegeben, was man Supernaturalismus oder Theismus nennt, also jenes System, wornach Alles sich von Oben herabbewegt. Das Christenthum selbst (und zwar in

der Form des Katholicismus) ist nichts anderes, als dieses System des Theismus. Man gebe mir nur einen Punkt, nemlich einen über der Welt stehenden, persönlichen Gott, und ich will im Allgemeinen das ganze Christenthum, wie es sich im Mittelalter gestaltet, aus jener Prämisse herleiten und begreifen. Aus der Geschichte des Princips ergibt sich auf das Schlagendste die Wahrheit dessen, was ich bisher über den Theismus sowohl überhaupt, als insbesondere über dessen Verhältnisse zum Staate gesagt. Denn da der Menschheitsgeist, wie jedes andere Ding, an der Spitze oder dem Ende seiner Entwicklung, eben weil diese eine nothwendige, naturgemäße ist, durchaus in seiner Wahrheit sein muß, so muß auch die höchste Entfaltung oder Spitze einer Periode dieser Entwicklung nothwendig die Wahrheit des dieselbe Periode bildenden Princips sein. Denn wenn der Geist in seinem Processe eine gewisse Gestalt annimmt, in der Form irgend eines Princips, so kann die Entwicklung und Entfaltung dieser Form, eben weil sie eine nothwendige, naturgemäße ist, nur die Wahrheit dieser Form oder dieses Princips zu Tage fördern. Und so wird denn auch das mittelalterliche Princip in seiner höchsten Blüthe und Entfaltung nur seine eigentliche Wahrheit darstellen. Denn man glaube ja nicht, daß Menschen dieses Princip, im Ganzen genommen, verunstaltet oder verfälscht. Nein! Die Menschen stehen ja nur im Dienste oder in der Macht von Ideen, sie sprechen ja nur aus, wozu der „Gott" in ihnen sie antreibt, und nicht sie machen die Geschichte, sondern diese macht sich selbst aus innerer Nothwendigkeit. Die substanzielle Macht des Geistes in dieser oder jener Form oder Idee ist es, welche die Menschen bewegt und beherrscht. Also der innere Vorgang, die innere Entwicklung des Geistes bestimmt, als das Erste, die ganze Anschauung der Dinge, das Wissen und Wollen oder die Geschichte. Diese innere Entwicklung ist aber eine nothwendige, und deßwegen der Natur der Idee oder des Princips gemäße und entsprechende, also eine wahre. Wie

nun das heidnische antike Princip in seiner höchsten Blüthe nur seine eigentliche Wahrheit darstellt, so wird dies auch mit dem mittelalterlichen oder theistischen Princip der Fall sein. Es ist also durchaus wahr, was ich oben speculativ als die nothwendige Folge des Theismus darlegte. Die Geschichte dieses Princips bestätigt es ja, die nach dem so eben Gesagten nichts anders als die nothwendige, naturgemäße oder wahre Entwicklung des Princips selbst ist. Also gerade in dem höchsten Glanze des Mittelalters zeigt sich der Theismus in seiner eigentlichen Wahrheit. Freilich behagt unserer Zeit jene, alles Individuelle, Selbstständige und Freie erdrückende, absolutistisch herrschende, Hierarchie nicht mehr; die Theokratie eines Gregor und Innocenz ist unmöglich geworden. Aber weil man sich scheut, das Princip selber anzugreifen, so schreibt man jene doch nur nothwendige und darum wahre Gestaltung des theistischen Princips einem Mißbrauch, der Herrschsucht, zu, und modelt denn das Christenthum selbst nach dem herrschenden Zeitgeiste um — modern rationalistisch und doch ist es der schroffste Gegensatz des Rationalismus. Das Christenthum oder der Theismus ist wesentlich dualistisch, was ausser der Vernunft ja seine eigene Geschichte, sein eigener Proceß beweist. Oder war die höchste Spitze dieses Princips nicht dualistisch?

Ich muß gestehen, mir gefällt das Mittelalter mit seiner Alles erdrückenden Theokratie auch nicht; aber ich greife deßwegen das Princip an, dessen nothwendiger Ausfluß sie ist. Es ist unwissenschaftlich, ein Princip zwar beizubehalten, aber seine Consequenzen zu verwerfen. So sagt man, jene überwältigende Macht der mittelalterlichen Hierarchie sei nicht dem Wesen des Christenthums oder des Theismus, sondern nur der Geistesverfinsterung, entsprungen; als ob der Theismus freies aufklärendes Denken und wahre Wissenschaft dulden könnte, er nicht vielmehr blinden, unbedingten Glauben fordern muß. Ferner beklagt man, daß der Staat ein Diener der Kirche gewesen. Ich glaube aber gezeigt zu haben, daß

ein solches Verhältniß dem Theismus durchaus entspricht. Endlich verabscheut man die mittelalterliche Hierarchie. Gut! Kann aber bei der Annahme eines über der Welt oder Natur stehenden Gottes jemand durch sich zur Wahrheit gelangen? Unmöglich! Soll also die Menschheit nicht in ewiger Finsterniß schweben, dann kann die Wahrheit eben nur in der Form des Glaubens durch eine von Oben inspirirte und daher unfehlbare Geistlichkeit äußerlich an uns gelangen, zu der wir uns deßwegen als rein receptiv zu verhalten haben; wir sind die blos hörenden Laien. Dieses Alles erscheint als die einfachste Consequenz und so als ein nothwendiges Postulat des Theismus.

War nun der Schwerpunkt alles Seins und Lebens, das Bewegende oder der Grund von Allem auf dieser Entwicklungsstufe über die Natur hinaus gelegt, so trat durch die Reformation wieder eine Wendung ein, wodurch dann eine andere Periode eingeleitet wurde, und zwar die Periode, worin die Principien der beiden vorigen sich zur schönen Einheit vereinigen, die bewirkt, daß ihre Einseitigkeiten nothwendig gehoben oder temperirt werden; und zwar möchte von dem mittelalterlichen Princip bei Weitem weniger, als vom antiken, übrig bleiben. Dasjenige aber, was diesen großen Umschwung der Dinge eingeleitet, ist das Princip des freien Denkens oder der allgemeinen Priesterschaft, also die eigentliche Seele des Protestantismus. Dieses Princip ist es, welches, wie ich seines Ortes weiter ausgeführt, nothwendig zu dem Bewußtsein führen mußte: das absolute Maaß, der Schwerpunkt und Grund alles Seins und Lebens ruht in der Welt, beziehungsweise im Menschheitsgeiste. Dadurch wird denn die Anschauung des Mittelalters in dieser Beziehung geradezu auf den Kopf gestellt. Denn wenn in jener Zeit die Entwicklung und Bewegung eine von Oben ausgehende, wenn es Gott war, an dem die Welt hing, und um den, als ihren Grund, sie sich bewegte, so leitete jenes Princip des freien Denkens den geradezu entgegengesetzten Standpunkt

ein, den Standpunkt, wornach die Welt aus sich selbst, aus ihrem eigenen Grunde, sich entwickelt, auf sich selbst ruht und um sich selbst sich bewegt. Freilich trat dieses Princip anfangs gar zart und leise auf, und in Widersprüchen befangen; und wohin es führe, was es in seinem Schooße trage, war selbst denen verborgen, die zuerst ihm Worte geliehen. So beherrscht, was man auch immer dagegen sagen mag, ein unabwendbares Verhängniß die Menschen; mit aller Guth der Seele kämpfen sie oft für eine Idee, die sie verwünschen würden, wäre ihnen bekannt, was in ihrer Tiefe schlummere.

Daß aber wirklich unsere Zeit den eben bezeichneten Gang geht, den Gang, der sie dahin führt, den mittelalterlichen Dualismus aufzuheben, und die Welt wieder mit Gott zu versöhnen, und zu einen, d. h. Gott in die Welt selbst hereinzuziehen, oder mit andern Worten: die Welt selbst zu Einem und Allem zu machen oder zu verherrlichen, zu vergöttern, und so dem Weltlichen wieder einen unendlichen Werth zu verleihen — dies Alles geht neben Anderm am Schlagendsten aus der Entwicklung und dem Stande der Wissenschaft, vorzüglich der Krone derselben, der Philosophie hervor. Das Gemeinsame der seit Kant entstandenen großen Systeme ist dies, daß sie pantheistisch die Welt, in der Form des Menschheitsgeistes, zum absoluten Maaße, zu Einem und Allem erheben, also zu diesem Aufsichselbstruhen, diesem Aussichselbstsichentwickeln. Die Philosophie aber ist, wie die Wissenschaft überhaupt, nur der Ausdruck, die begreifliche Form des Zeitgeistes, der Zeitrichtung. Daraus folgt, daß jenes so eben charakterisirte Princip der Philosophie durchaus auch in der Allgemeinheit, wenn auch noch mehr unbewußt, und gleichsam noch schlummernd, enthalten sein muß. Auch diese kann daher nicht mehr auf dem Boden des Theismus stehen. Zudem habe ich schon gezeigt, daß allem Wissen ein entsprechender Zustand der Substanz des Geistes vorangehen müsse, und daß diese es sei, welche die Anschauung der Dinge bestimme und bedinge. Um also jene Höhe des auf sich

selbst ruhenden Wissens möglich zu machen, muß durchaus ein entsprechender Zustand der geistigen Substanz vorangegangen sein; d. h. diese muß sich ebenfalls dahin entwickelt haben, daß sie auf sich selbst ruht. Diese innere substanzielle Entwicklung aber haben wir als eine nothwendige, aus der Natur der Idee selbst folgende, begriffen. Wenn nun der Geist eine frühere Gestaltung oder Form verläßt und aufhebt, und zu einer andern übergeht, dann ist jene frühere Form der Entwicklung ebenso unwahr, als die neuere ein aus dem Wesen des Geistes selbst sich ergebender und somit wahrer Fortschritt ist. Hat sich demnach der Geist zu einer Anschauung, die nicht theistisch ist, emporgearbeitet, so ist damit auf das Unwidersprechlichste bewiesen, daß der Theismus eben unwahr sei.

Daß aber auch in andern Ländern die Idee des Menschheitsgeistes denselben Gang genommen, beweis't die Geschichte von Frankreich und England. Diese zwei Nationen haben in ihrem Staatsleben ganz dieselbe Entwicklung durchgemacht, wie die Deutschen in ihrer Philosophie; jene handelten, und wir dachten. Denn das Staatsleben jener beiden Völker beruht mit der an der Spitze des Ganzen stehenden Volkssouveränität und faktischen Republik auf derselben pantheistischen Grundlage, wie die Wissenschaft bei den Deutschen. Hier wie dort geht ja die Bewegung von Unten herauf, aus der eigenen Tiefe, oder dem eigenen Grunde des Geistes. Die Entwickung war also auf beiden Seiten ganz dieselbe, nur mit dem Unterschiede, daß — als vorzüglich praktisch, dem Staate zugewandt und auf den Staat Alles beziehend — jene Nationen in diesem bethätigten, was bei uns Deutschen zunächst nur erst im Denken vor sich ging. Denn das ist einmal unsere Art: wir fangen mit der Wissenschaft an, treiben aus dieser heraus zur That fort, während jene handeln, und dann erst darüber reflectiren. In dieser Gedankenentwicklung nun sind wir im Allgemeinen zum Pantheismus gekommen. Ich habe aber schon oben nach-

gewiesen, daß diesem durchaus die Volkssouveränität oder die Republik entspreche. Gewiß! Das Ideal des Staatslebens jener beiden Völker soll ja eben dies sein, daß sie sich selbst regieren, der König sich gar nicht in die Regierungsangelegenheiten mische, und so in dieser Hinsicht willenlos oder indifferent sei. Nun! gleicht denn ein solcher König nicht dem Gotte des Pantheismus, dieser Indifferenz, diesem willenlosen Nichts? Freilich ist es halb genug, diesem Nichts nicht auch sein Recht widerfahren zu lassen. Mag immerhin diese Vergleichung Manchem nur als ein Spiel des Witzes erscheinen. Doch soviel ist immerhin klar, daß die deutsche Wissenschaft und das Staatsleben jener zwei Völker auf derselben Grundlage ruht, d. h. auf dem Princip der Autonomie, der Souveränität des Geistes. Schon die besten Geschichtskenner haben die Revolutionen, wodurch in den genannten Ländern der Grundsatz der Volkshoheit sich Geltung verschaffte, in den innigsten Zusammenhang mit der Reformation gebracht. In der That! Ich habe schon gesagt, daß die Hierarchie mit Recht die absolute Macht, sowohl in der Kirche als im Staate, beanspruchte, eben weil sie allein vom Geiste Gottes, dieser ewigen Quelle alles Rechtes, geleitet zu werden vorgab. Wurde nun Jeder für theilhaftig des heiligen Geistes, also Jeder für einen Priester erklärt, was war nun natürlicher, als daß damit jene absolute, souveräne Macht, nachdem sie bisher nur im Besitze einer Kaste, einer Aristokratie, war, jetzt zum Gemeingut Aller wurde? Dieses Grundprincip des Protestantismus, nemlich das Princip des freien souveränen Denkens, oder der allgemeinen Priesterschaft, dieser Demokratie des Geistes, wurde nun in jenen Revolutionen nur auf das Leben, auf den Staat angewendet — wie ich anderseits schon oben gezeigt, daß eben dieses Princip des freien Denkens durchaus zum Pantheismus führt; ja schon zur Zeit der Reformation wurde es so verstanden, und der heilige Geist, oder die Wahrheit in die menschliche Vernunft selbst hereingezogen. So geht Alles Hand in Hand. Hier,

wie dort, ist dieselbe Souveränität, nur daß sie sich in Frankreich und England nicht nur im Glauben oder Denken, sondern auch im Staate geltend machte. Es sind dies Thatsachen, die sich nicht wegläugnen lassen. — Wir sehen also, daß die Philosophie nicht allein steht, oder nur in den Lüften schwebt, sondern ihre Basis durchaus im Leben hat, und eben nur der Begriff, der wissenschaftliche Ausdruck des jeweiligen Menschheitsgeistes, der jeweiligen Geschichte ist. Und wahrlich! Wer wollte es läugnen, daß das Princip der Subjectivität mit Macht um sich greift, und sich Geltung verschafft? Alles bildet ja der Geist nur nach sich um, will sowohl im Staate, als in der Religion, sich nur dem unterwerfen, nur das für wahr halten, was er gesetzt, oder dem er das Siegel der Vernunft aufgedrückt hat. In Allem will der Geist nur sich sehen, nur sich Allem einbilden, nach sich Alles gestalten, oder sich zum Maaßstab von Allem machen. Dies ist eben das, was man Idealität nennen kann, Kraft deren nichts in jener kalten Objektivität uns gegenüber bleibt, in jener Ruhe und Starrheit; Alles muß vielmehr flüssig werden; es muß in die Gluth des Subjects herein, und nach diesem sich bestimmen und bilden. So sind wir Alle mehr oder weniger Protestanten. Das Ich oder die Vernunft ist die Sonne, um die sich Alles dreht. Mag dann der Inhalt oder das Gebildete sein, wie es immer will: das Princip, die Form ist einmal nichts weniger als theistisch — eben als das Princip der Souveränität, der Autonomie; und ich habe schon oben ausgeführt, daß es in seiner Entwicklung nothwendig zum Pantheismus, diesem Aufsichselbstruhen der Welt, führe, so daß denn unsere Philosophie nur die Consequenz, also die eigentliche Wahrheit dieser so eben gezeichneten Zeitrichtung, darstellt. Kein Wunder, wenn die Theologen, oder überhaupt die sich bewußten Theisten gegen dieses Princip der Subjektivität in der entschiedensten Opposition stehen, es für einen Abfall von der Idee, für etwas Egoistisches oder Sündhaftes erklären. Dieses Fürsichsein,

dieses stolze souveräne Aufsichselbstruhen, mit andern Worten: diese Selbstständigkeit oder Persönlichkeit kann der Theismus einmal unmöglich dulden. Und doch bricht sich dieses Princip jeden Tag mehr Bahn. Man kann wohl sagen, unsere ganze Geschichte seit der Reformation ist nichts weniger als theistisch. Ich wenigstens sehe nicht ein, wie der sich bewußte Theismus diese Geschichte verstehen kann; er muß in dem souveränen Gebahren derselben durchaus nur Sünde, nur Unwahrheit, erblicken. Und doch ist dieser historische Proceß ja ein nothwendiger, und darum ein wahrer.

Kehrt sich also sowohl die Wissenschaft, als auch das Leben in seinem tiefsten Grunde, gegen den Theismus, und ist dies nur möglich bei der entsprechenden innern Entwicklung der Substanz, von der die ganze Anschauung oder alles Wissen und Wollen erst abhängt, und kann ferner diese Entwicklung als eine nothwendige nur das, was das Wesen oder die Idee selbst verlangt, also nur die Wahrheit zu Tage fördern — dann muß wohl vor der Stärke dieses Beweises, den ja auf nothwendige Weise die Substanz des Menschheitsgeistes selbst führt, jede Einrede verstummen. Und so habe ich denn auf eine andere Art dasselbe, was schon öfters, bewiesen, daß nemlich die Natur, die Welt, gegen den Theismus zeuge. Nur war es früher die stehende, hier ist es die sich entwickelnde Welt, ihre Geschichte, die uns diesen Beweis liefert.

Der Satz, alles Wissen, die ganze Anschauung der Dinge hänge von dem entsprechenden Sein ab, führt unmittelbar zu einem andern, ebenfalls wichtigen, zu dem Satze nemlich, daß alle Wahrheit dem Wissen nach im tiefsten Grunde von Freiheit und Sittlichkeit bedingt sei, die sittliche That ihr also als das Erste vorangehen müsse. Denn alles wahre Wissen ist nach dem Vorhergehenden nur dann möglich, wenn die Vernunft Eins und Alles, demnach auch das absolute Maaß unmittelbar selbst ist. Dieses Aufsichselbstruhen, oder Insichselbstgegründetsein ist aber als die höchste geistige

Erstarkung schon an sich ein Sittliches, wie denn schon die nothwendige Form aller Sittlichkeit, die Form, das Gute nur seiner selbst willen zu thun, zu dieser Auffassung der Sittlichkeit führt. So ist denn diese innere Erstarkung des Geistes, dieses freie und stolze Insichselbstberuhen, und Aufsichselbststichstellen der Grund alles wahren Wissens. Hingegen werden Abhängigkeit oder innere substanzielle Gebrochenheit immer der Wahrheit ferne stehen. Natürlich! Denn hier wird der Schwerpunkt, und somit auch das absolute Maaß nicht in sich, sondern in ein jenseitiges, von der Welt verschiedenes, Wesen gelegt. So ist also die wahre Freiheit und Sittlichkeit allein die Möglichkeit oder der Grund des wahren Wissens. Aber auch noch ein Anderes liegt in jenem Satze: die Wahrheit nemlich, daß alles Wissen seine Basis im Leben, in der Erfahrung, habe, und auf diese in letzter Instanz angewiesen sei. Freilich muß denn Erfahrung nicht in dem gewöhnlichen flachen, sondern lediglich in dem oben bezeichneten Sinne genommen werden, nemlich in der Form der nothwendigen Entwicklung des Menschheitsgeistes. Denn nur so bietet die Erfahrung etwas *Nothwendiges* dar.

Das Resultat dieser Untersuchung ist also dies, daß die innere *nothwendige* Entwicklung der Welt durchaus gegen den Theismus sich kehrt, dieser demnach unwahr ist. Denn Gott könnte die Welt unmöglich so geschaffen haben, daß sie sich in ihrer nothwendigen, naturgemäßen Entwicklung *gegen* ihn wendet, und ihn verläugnet.

Zwölftes Kapitel.

Von den Beweisen für das Dasein Gottes.

Bisher habe ich mehr nur nach der Möglichkeit Gottes gefragt, und zu diesem Behufe den Begriff oder das Wesen Gottes und der Welt nach allen Seiten geprüft, und zwar in einer Reihe von Partien, von denen jede für sich ein Ganzes bildet, oder Beweiskraft in Bezug auf Möglichkeit und Sein Gottes besitzt. Ich hätte mir es leichter machen, und Eines aus dem Andern herleiten können. Aber ich glaubte die eingeschlagene Methode vorziehen zu müssen, indem sie in anderer Beziehung einen entschiedenen Vortheil gewährt. Ist nemlich von diesen verschiedenen Partien oder selbstständigen Abhandlungen auch nur Eine wahr, so kann von Theismus schon keine Rede mehr sein. Denn man muß bedenken, daß es sich von Gott, dem vollkommensten Wesen, handelt, dem, um zu sein, nicht das Geringste fehlen darf. Wäre aber von dem bisher Vorgetragenen auch gar nichts wahr, so hätte man dennoch immerhin nicht viel gewonnen. Im glücklichsten Falle könnte man den Gottesbegriff dann für einen möglichen ausgeben, aber welch' ein Riesenschritt ist es noch vom möglichen zum wirklichen Sein! Um also Gottes Dasein wahrhaft behaupten zu können, muß man nicht nur beweisen, daß er möglich, sondern auch, daß er wirklich ist. Dies ist aber bisher nicht gelungen, und es wird auch nie gelingen. Ich habe schon oben auf die contradictio in adjecto, auf den Widerspruch, der in dem Versuche, das Dasein Gottes zu beweisen, liegt, aufmerksam gemacht. Doch das Unzulängliche aller bisher vorgebrachten

Beweise ist zu bekannt, als daß ich noch nöthig hätte, mich in eine Widerlegung derselben einzulassen. Schon Kant hat dies mit gewohnter Meisterschaft gethan. Gleichwohl tauchen noch da und dort Versuche von Beweisen für das Dasein Gottes auf. Vorzüglich legt man den Zwecken, die man in der Welt findet, eine derartige Kraft bei. Man glaubt nemlich, es könnten Zwecke nur von einem zwecksetzenden, also denkenden, Wesen herkommen. Dies ist aber eine durchaus willkührliche Annahme. Denn was ist der Zweck denn anders, als die Sache selbst? Der Zweck ist ja nur die Erfüllung des Wesens. In diesem Sinne kann man eigentlich von einem Zwecke (als von einem von der Sache Verschiedenen) gar nicht reden. Die Sache ist eben einmal so beschaffen, und, streng genommen, gibt es auch keine Zwecke in dem Dinge. Der Accent ruht hier allein auf der Sache. Denkbarerweise könnte die Welt auch so sein, daß sich keine Ordnung und Harmonie oder keine Zwecke in ihr vorfänden. Wenn die Welt nun anders beschaffen, also vollkommener ist, so läßt sich deßwegen nicht mit mehr Grund auf einen Gott schließen. Ob die Welt weniger oder mehr vollkommen ist, daraus kann man einmal unmöglich etwas beweisen. Denn könnte die vollkommnere Welt weniger durch sich selbst sein, als die unvollkommnere, dann müßte ja dies in einem unendlich höhern Grade von Gott, als dem noch unendlich vollkommneren Wesen, denn die Welt ist, gelten. Die Welt ist jetzt eben einmal so, daß sie das in sich hat, was man Zwecke nennt. Es ist dies eine absolute Thatsache, über die man nicht weiter hinaus kann, sondern wobei man sich eben beruhigen muß. Wenn man auch weiter gehen wollte, es käme am Ende doch auf Dasselbe hinaus. Denn da in Gott die Weltidee nur eine ewige, mit ihm unmittelbar selbst gegebene, von einem willkürlichen oder freien Bilden durchaus keine Rede sein könnte — so wäre hier wieder dieselbe Frage aufzuwerfen: warum gerade diese Idee, und — in Folge deren Realisirung — gerade diese Welt? Die Ant-

wort könnte dann nur die sein, daß eben nur diese Idee dem göttlichen Wesen entsprochen habe, letzteres einmal so sei, daß gerade diese und keine andere Anschauung aus ihm sich habe bilden können. Daß aber Gottes Wesen einmal so ist, und in Folge dessen dann auch die Weltidee, ist eben auch eine absolute Thatsache, über die sich nicht weiter hinausgehen läßt. Von einer Erklärung dieser absoluten Thatsache ist also auch hier keine Rede, und kann auch keine sein. Man schiebt, sich auf Gott zurückflüchtend, das Ganze nur um einen Schritt weiter zurück. Denn wenn ihr sagen müßt, Gott und die in ihm gegründete Weltidee sei einmal so, daß nicht nur sie, sondern auch die nach ihr gebildete Welt, Ordnung, Harmonie und Zwecke, und zwar gerade diese, und keine andern, habe, und Alles dies als absolute Thatsache — so sage ich ja ganz dasselbe, nur daß ihr es von Gott und der Weltidee, ich aber — gewiß ein kleiner oder eigentlich gar kein Unterschied — von der Welt sage; ich sage also: die Welt ist einmal so beschaffen, daß sie Ordnung, Harmonie, Zwecke, und zwar gerade diese und keine anderen, an sich aufzeigt: sie ist eben einmal so, als absolute Thatsache. Und zwar kann ich dies so gut, als ihr, thun. Denn was von der Weltidee denkbar ist, das muß auch von deren Realisirung, oder der Welt selbst, denkbar sein. Wie fad ist es daher, zu sagen, die Ordnung und Harmonie der Welt treibe über den Pantheismus hinaus und dem Theismus zu. Kann die Ordnung und Harmonie nur das Produkt eines denkenden Wesens sein? Man gerirt sich wie Kinder, die zufrieden sind, wenn man ihnen einen Grund angibt, auch wenn er ganz dasselbe sagt, oder ganz dieselbe Frage wieder zuläßt. Wenn man sagt, Ordnung und Harmonie setze ein ordnendes, und harmonisirendes Wesen voraus, so vergißt man, daß man dann eben dasselbe auch von der Ordnung und der Harmonie in Gott sagen müßte. In Bezug auf diese muß man doch zugeben, daß es Ordnung und Harmonie geben könne, die nicht den Grund in einem sie mit Bewußtsein

setzenden und bildenden Wesen habe. Der Einwand, daß Ordnung und Harmonie, ohne von einem denkenden Wesen gesetzt zu sein, nicht denkbar sei, will also nichts heißen. Wenn also der Theismus sagt, Ordnung und Harmonie ist eine absolute Thatsache in Gott (oder der Weltidee), so sagt der Pantheismus (oder Kosmismus) ebendasselbe von der Welt. Jener erklärt daher durchaus nicht mehr als dieser. Hier heißt es: die Welt ist einmal so, und dort: Gott (oder die Weltidee) ist einmal so. Mit diesen und ähnlichen Fragen, wie z. B. mit der: woher denn die Welt sei? gewinnt man schlechthin nichts. Denn nimmt man nun als ihren Grund ein anderes Wesen an, so läßt sich ja von diesem wieder ganz dasselbe fragen. Und so geht es denn eben so gut an, bei der Welt stehen zu bleiben, als noch einen Schritt weiter zu gehen, und da nun ganz auf dieselbe Weise sich beruhigen zu müssen.

Durch und durch ungereimt aber erscheint es, wenn das System der Immanenz und Transcendenz behauptet, die Ordnung und Harmonie oder die Zwecke in der Welt setzen ein denkendes Wesen voraus. Denn hier ist ja Gott der immanente Grund, oder die reelle Unterlage der Welt; Gott hat sich selbst in die Welt entlassen; die so auf stetige, naturwüchsige Weise aus Gott hervorgegangen ist. Freilich geht hier Gott nicht ganz in der Welt auf, diese ist vielmehr nur ein Stück, nur Eine Seite von ihm. Dieselbe Ordnung und Harmonie nun, die sich in der Welt zeigt, und entfaltet, muß daher auch in Gott, als ihrem Grunde, sein. In Gott aber ist Alles, was ist, als eine absolute Thatsache, also ohne von einem andern Wesen erst gesetzt zu sein. Demnach ist die Ordnung und Harmonie der Welt auch nach diesem Systeme nichts weniger als das Produkt, die That eines denkenden Wesens. Die Welt ist ja hier nur das Hervortreten oder Wirklichwerden des Grundes oder der Möglichkeit in Gott, in welchem Grunde daher auch das, was man Ordnung, Harmonie, nennt, enthalten sein mußte. Es wird hier eben diese dadurch erklärt, daß

man sagt, sie sei in dem Grunde, der Potenz der Welt, enthalten, und zwar auf eine absolute, schlechthinige Weise. Ganz ebenso der Kosmismus; nur daß dieser Grund von jenem Systeme in Gott, vom Kosmismus aber in die Welt selbst gelegt wird. Beiden Anschauungsweisen ist das, was man Zwecke oder Ordnung und Harmonie heißt, eben unmittelbar in ihrem Grunde oder Keime enthalten, und zwar auf absolute Weise, ohne von einem denkenden Wesen erst producirt zu sein. Da aber der Grund oder Keim der Welt diese eigentlich selbst schon ist, nur noch nicht entfaltet oder ausgewirkt, so können beide die Harmonie und Ordnung der Welt nicht weiter erklären; sie sind da, weil die Welt einmal so ist — als diese absolute Thatsache, über die man nicht weiter hinaus kann. Beide unterscheiden sich nur dadurch, daß das in Rede stehende System die Welt eine Manifestation Gottes nennt, die andere Anschauungsweise aber eine Manifestation ihrer selbst. Dort ist das, worauf die Welt ruht, Gott, hier aber die Welt selbst. Es handelt sich also blos um einen Namen; das Uebrige ist ganz dasselbe. So auch das gleich oben (im vierten Kap.) kritisirte System. Man beachte wohl: die Weltidee ist hier — und zwar mit vollem Recht — kein willkührlicher freier Gedanke, der entweder gar nicht oder auch anders sein könnte; sondern sie entsteht dadurch, daß Gott sich von sich selbst unterscheide, oder sich selbst entgegenstelle. So erscheint also die Weltidee als das Gegenbild des göttlichen Wesens oder Seins. Derselben und somit auch der Harmonie und den Zwecken in ihr, geht also ein entsprechendes Sein voraus, d. h. es gibt auch hier Harmonie und Zwecke in einem Sein, ohne daß sie erst denkend gebildet werden müßten; ja weit entfernt, daß diese Zwecke ein Produkt des Bewußtseins wären, hängt das Wissen derselben vielmehr vom Sein ab, ist ein Produkt des Seins, indem dieses es ist, welches in das Wissen erst hervorbricht. Dieses Sein nun kann vermittelst Abstraktion als der unbewußte, dunkle Grund, der das Wissen

erst bedingt, aufgefaßt werden. So hat sich uns denn auf eine ganz dialektische Weise ergeben, daß Harmonie oder Zwecke auch in einem Unbewußten sein können, ja sogar sein müssen, wenn sie je ins Bewußtsein heraustreten sollen — da ja allem Wissen nothwendig ein entsprechendes Sein vorangehen muß, also auch in dieser Hinsicht alles Wissen nur ein Selbstwissen ist.

Ich könnte noch weiter auf diese Art polemisiren; doch ich glaube gezeigt zu haben, wie Unrecht man hat, wenn man glaubt, das, was man Zwecke, Ordnung und Harmonie nennt, sei ohne ein, sie mit Bewußtsein setzendes, Wesen gar nicht zu denken, und wie es also nichts heißen will, von den Zwecken oder der Ordnung der Welt auf einen Gott zu schließen. Wohl mag uns die Harmonie der Welt allerdings in Erstaunen und Bewunderung setzen; aber man bedenke, daß ja in Gott immerhin noch eine unendlich höhere Ordnung und Harmonie sein müßte. Wenn man nun von dieser unvollkommneren Ordnung und Harmonie der Welt schon auf ein Anderes, von dem dieselben gesetzt sein sollten, schließen zu müssen glaubte, wieviel mehr wäre man von der so unendlich vollkommneren Harmonie und Ordnung in Gott zu einem solchen Schlusse berechtigt? Wie kindisch man doch in manchen Stücken auch ist. Weil die Welt uns in vieler Hinsicht so schön erscheint, deßwegen — meint man — muß sie doch nothwendig von einem höhern Wesen herkommen. Müßte aber Gott nicht unendlich schöner sein? Und doch könnte ja dieser dennoch von keinem höhern, oder überhaupt andern Wesen herkommen. Man sieht ein, in welche Absurditäten man sich verwickelt.

Von andern Versuchen, das Dasein Gottes zu beweisen, will ich schweigen; es lohnt sich, sie zu widerlegen, nicht der Mühe, und wäre diese auch noch so gering. Sie richten sich alle von selbst. Und so ist es denn Thatsache, daß alle diese Beweise nichts gelten. Denn auch der, daß die Idee Gottes uns angeboren sei, heißt nichts. Ich will nur kurz

soviel erwidern, daß man selbst zugibt, nur der Gedanke von etwas Ewigem, Nothwendigem, Bleibenden sei uns angeboren; wie man sich dieses aber näher zu denken habe, ob theistisch oder pantheistisch, oder ob dieses Ewige und Nothwendige lediglich als eine Bestimmung der Welt selbst aufzufassen sei, so daß sich selbst der reine Kosmismus mit dieser „angeborenen Idee" vertragen könnte — dies ist durchaus eine Sache der Vermittlung, des Denkens, also nichts Ursprüngliches, oder Angeborenes. Und so stehe es denn fest: wir haben keine Beweise von Gott. Sollte dies nicht an sich schon zweideutig sein? Es ist aber mehr als dies. Denn wenn Gott die Welt wirklich erschaffen, so hätte er unmöglich die Menschen so gestalten können, daß sie nicht einmal im Stande sind, zu erkennen, daß Gott ist, bescheiden abgesehen davon, was er ist. Jenes — es ist etwas so Armes, so Dürftiges — könnte man doch wohl fordern. Man sieht wahrhaft nicht ein, was die Welt unter diesen Verhältnissen auch sollte? Gott erschafft eine Welt. Aber von ihm, zu dem doch Alles hinstreben, auf den sich doch Alles beziehen müßte, vermöchte sie nicht einmal zu erkennen, daß er ist? Welch ein Sinn kann denn in einer solchen Weltbildung auch nur liegen? Mit diesem Abgeschnittensein von Gott, dieser gänzlichen Beziehungslosigkeit, wäre sie nichts als ein unwahres, zweckloses Ding, ohne Centrum und Halt. Kurz, eine Welt, die nicht im Stande ist, zu erkennen, daß Gott ist, kann auch nicht von diesem herrühren. Auch in dieser Beziehung zeigt sich das System der Immanenz und Transcendenz in seiner Unwahrheit. Ich meine nemlich, wenn, wie hier behauptet wird, Gott und Welt nicht scharf getrennt, etwa so, wie im mittelalterlichen Katholicismus, sondern wenn Gott zugleich auch die Welt, nur noch etwas darüber wäre, zwischen beiden also ein continuirlicher, wirklicher Zusammenhang bestünde, in diesem Falle, meine ich, müßten wir nothwendig etwas mehr von Gott wissen. Dies verhält sich aber nicht so. Damit also, daß

wir nicht über die Welt hinauskommen, diese keinen Weg zu einem Andern, einem Höhern, an sich aufzeigt, damit ist ausgesprochen, daß die Welt eben sich selbst genüge, oder einen vollkommenen Schluß in sich selbst bilde, was unmöglich wäre, wenn sie nicht den Grund in sich selber hätte, oder mit andern Worten: wenn sie von Gott herkäme. Wie ist aber letzteres auch nur denkbar, wenn sie nichts in sich hat, was vernünftiger- oder nothwendigerweise auf Gott hindeutet? Man urtheile doch unbefangen. Bringt man hiemit das in Verbindung, was ich bisher besprochen, daß nemlich sowohl die Undenkbarkeit eines vollkommenen Wesens, als auch die Welt selbst gegen das Dasein eines solchen zeugen, dann wird man einsehen, warum die Menschen keinen Beweis, keine Erkenntniß der göttlichen Existenz haben; und die Zweideutigkeit ist zum hellsten Lichte verklärt. Ja wenn es selbst ein jenseitiges Leben gäbe, so könnten die Menschen dort eben so wenig als hier zum Wissen der Existenz Gottes gelangen. Denn da dies einmal nicht durch unmittelbares sinnliches Anschauen oder Tasten geschehen könnte, so bliebe eben nichts übrig, als sich derselben Beweisarten zu bedienen, deren man sich auch hier bedient. Wenn aber deren Unzulänglichkeit schon hier einleuchtet, wieviel mehr wird das der Fall sein im jenseitigen Leben, wo man gewiß noch reinere und hellere Begriffe hätte. Man merke wohl. Wenn die Einsicht in das Unzureichende jener Beweise eine Folge der erweiterten Bildung, der gereifteren Vernunft ist, dann müssen dieselben bei noch größern Fortschritten und Vervollkommnungen nothwendig noch mangelhafter erfunden werden. Die Logik, diese wesentliche Form des Geistes, kann dort wie hier immer nur dieselbe sein. Dies ist denn auch der Grund, warum es mit den Beweisen für das Dasein Gottes nicht vorwärts will, eben weil die Logik zu allen Zeiten dieselbe ist. Dazu nehme man, was ich schon oben entwickelt, daß unser Wesen nemlich ein endliches, wir daher nur endliche Denkformen besitzen, und somit immer nur

Endliches zu erkennen vermögen, wie auch überhaupt über uns selbst mit unserm Wissen nicht hinauskommen, und daß diese Verhältnisse, als wesentliche, wenn wir uns auch in alle Ewigkeit vervollkommnen sollten, immer bleiben werden. — Wie? Die Menschen sollten also von Gottes Dasein nichts wissen, von ihm überhaupt nichts erkennen, selbst wenn sie in alle Ewigkeit von Himmel zu Himmel fortleben, und sich vervollkommnern würden? Und doch sollte dieser Gott die Menschen oder die Welt erschaffen haben, folglich Existenz besitzen? Man täusche sich nicht.

Aus allem Dem wird klar sein, warum ich immer mit solcher Entschiedenheit nach der Möglichkeit Gottes gefragt, und diese untersucht habe. Wäre uns nemlich die Existenz Gottes hinlänglich gewiß, dann wäre eine solche Frage natürlich etwas Unsinniges. Könnten wir die Weltschöpfung, die Intelligenz Gottes, und alle jene Momente, die ich einer Untersuchung unterworfen, auch nicht begreifen, so müßten wir uns eben dies bescheiden gefallen lassen; obgleich dies immerhin schon etwas äußerst Mißliches wäre. Da wir aber keine Kunde von der Existenz Gottes haben, so ist allerdings die Frage nach deren Möglichkeit nicht nur am Platze, sondern sogar durch die Nothwendigkeit geboten. Auch ist dann hier, wo nicht die Anschauung oder Erfahrung, sondern allein die Vernunft entscheiden kann, die Antwort der letztern nothwendig entscheidend, und vollgiltig.

Noch kann ich nicht schließen, ohne das Verfahren einiger neueren Denker zur Sprache gebracht zu haben, das Verfahren, Gott an die Spitze ihrer Systeme zu stellen. Ich weiß nicht, wie ich das nennen soll. Wenn die Theologen das Nemliche thun, so fällt dies nicht im Geringsten auf. Man weiß ja, daß diese um das Wissen, die Wissenschaft sich nichts bekümmern, sie wollen ja nur glauben; das ist ihr Verdienst und ihr Ruhm. Ja, wie wir gesehen, so müssen sie durchaus nur glauben, da das Wissenwollen auf ihrem Standpunkt schlechthin als ein sich Empören

erscheint. Von Philosophen ist aber ein solches Verfahren unbesonnen, unwissenschaftlich. Sie stellen Gott an die Spitze ihrer Systeme, Gott, dessen Dasein, ganz gelind und schonend gesprochen, wenigstens doch ungewiß und zweifelhaft ist. Was ist das für eine Philosophie, die mit einem solchen Grundprincip an der Spitze ihres Systemes auftritt. Eine Philosophie der Art hört auf, die freie Wissenschaft zu sein, sie wird eine Glaubenslehre, eine Dogmatik oder eine gelehrte Predigt.

Einerseits liegt zwar dem Verfahren dieser Denker, Gott an die Spitze ihrer Systeme zu stellen, die richtige Ansicht zu Grunde, man müsse zuerst ein Bewußtsein des absoluten Maaßes, das ist: Gottes, besitzen, wenn man das Andere richtig messen, oder wissen solle. Aber anderseits sind es ja doch nur diese Denker selbst, welche dieses absolute Maaß denkend aus sich erzeugen; es ist ihr Gedanke, ihr Produkt. Es liegt durchaus nichts darin, was sie nicht denkend hinein gelegt hätten. An der Spitze des Systems, als dessen Grundprincip, steht also ein Produkt der menschlichen Vernunft. In Wahrheit ist also diese das absolute Maaß. Es steht also die Vernunft an der Spitze des Systems. Denn wenn sie das absolute Maaß durch sich wissen, aus sich entwickeln oder herausstellen kann, dann muß sie dieses doch nothwendig in sich selbst haben. Und so tritt denn an die Stelle Gottes die Vernunft mit ihrem absoluten Maaß. Es ist also zu Allem hin noch eine Illusion dieser Denker, wenn sie meinen, sie stellten Gott an die Spitze ihres Systems. Es ist eben nur die Vernunft. Diese ist daher doch immer nur in sich selbst eingeschlossen, d. h. hat den Obersatz immer nur in sich selbst. Aber ich habe ja schon oben gezeigt, daß dies nur eine ganz nothwendige Folge des freien Denkens oder der Philosophie überhaupt ist, insofern die Vernunft einmal nicht über die Welt oder über sich hinauskömmt, wenn sie nur von sich ausgeht, nur auf sich sich stellt — wie dies eben das freie Denken oder die Philosophie thut.

Und so will ich denn das Ganze beschließen, indem ich noch in der Schlußbetrachtung mich über den hier vertretenen Standpunkt etwas näher aussprechen werde, vorzüglich über dessen Verhältniß zum Pantheismus, wie überhaupt über die Beziehung der Philosophie zu unserer Zeit. Es wird dann noch manches Interessante zur Sprache kommen.

Schlußbetrachtung.

So hätten wir also in den mannigfaltigsten Wendungen und Beziehungen gesehen, daß der Theismus schlechthin unhaltbar ist. Wir haben zuerst Gott an sich betrachtet, nemlich in Hinsicht seiner sogenannten Eigenschaften und Bestimmungen; waren aber genöthigt, eine um die andere, als etwas in sich Widersprechendes und völlig Undenkbares, aufzugeben oder zu negiren, wodurch am Ende das ganz bestimmungslose leere Sein, d. h. das Nichts, zurückblieb. So in Rücksicht auf das Leben, die Unendlichkeit, die Intelligenz, den Willen und die Allmacht Gottes. Sodann haben wir die Verhältnisse der Welt in Betracht gezogen, aber auch da gefunden, daß sie sich durchaus nicht mit Gott vereinbaren lassen. Dies hat sich uns ergeben aus der sogenannten Erhaltung und Gerechtigkeit Gottes, dann aus der Anlage der Welt überhaupt, wie auch aus dem Bösen und dem Uebel in derselben, ferner aus dem Wesen der Vernunft, aus der Sittlichkeit, der staatlichen Freiheit, und endlich aus dem ganzen Verlauf und Proceß der Geschichte. Aber auch der Pantheismus hat sich uns als voll von Mängeln und Widersprüchen aller Art dargestellt; und so drängt

denn Alles dahin, eben nur an der Welt, also an dem reinen Kosmismus festzuhalten.

Es ist nun, wie ich glaube, am Platze, über das hier gewonnene Resultat, besonders gegenüber dem Pantheismus, mich etwas näher auszusprechen.

Ich habe den hier vertretenen Standpunkt Kosmismus genannt, und zwar im schärfsten und bewußtesten Gegensatze zur Anschauungsweise des Pantheismus, die als durchaus die Welt negirend, als akosmistisch, erscheint. Gott und die Welt vertragen sich einmal nicht mit einander, mag man jenen nun pantheistisch oder theistisch auffassen. Ich habe in dieser Beziehung schon oben nachgewiesen, daß im Pantheismus das Endliche, oder die Welt, durchaus als etwas Unwahres, als etwas Aufzuhebendes erscheine; ja es hat sich gezeigt, daß das Unendliche nur dann wahrhaft sei, wenn und weil das Endliche nicht ist. So feiert denn Gott im Pantheismus seine Auferstehung nur auf dem Ruin, oder der Vernichtung der Welt. Der Menschensohn muß sterben, wenn er in die volle Herrlichkeit des Vaters eingehen, oder wahrhaft Gott sein soll. Ebenso haben wir auch gesehen, daß nach dieser Anschauungsweise Gott in der Welt, wie es doch hier erfordert wird, seinen Inhalt, seine Bestimmungen unmöglich haben kann, und somit immerhin als ein leeres, abstraktes Ding erscheint, das als solches gar kein Sein besitzt, so daß denn der Pantheismus in Wahrheit weder ein Endliches, noch ein Unendliches, weder eine Welt, noch einen Gott hat. Es ist dies auch gar nicht anders möglich. Denn so ergeht es jedem Juste-milieu, das zwei unvereinbare Gegensätze mit einander vereinen will. Man gewinnt dann weder den einen, noch den andern, und sitzt so, um ein etwas gewöhnliches Sprüchwort zu gebrauchen, zwischen zwei Stühlen nieder. Das aber erstrebt der Pantheismus: er will Gott und die Welt, das Unendliche und das Endliche mit einander vermitteln. Allein er vermag es nicht; er kömmt schlechthin nicht über

den Dualismus hinaus, und muß sich nothwendig zu einem sogenannten ewigen Proceß verstehen, in dem aber, wie wir gesehen, weder ein wahrhaft Endliches, noch ein wahrhaft Unendliches ist.

Die Welt, das Weltliche oder Endliche hat also nach dem Pantheismus eben so wenig Werth als nach dem Theismus. Hier wie dort erscheint dasselbe eben als ein Unwahres, als ein Aufzuhebendes, und zwar nicht nur in theoretischer, sondern auch praktischer Beziehung. Denn was die letztere Seite anbelangt, so ist Gott das allein in Wahrheit Seinsollende, mithin das absolute Musterbild oder der Urtypus meines Handelns. Wird derselbe nun als reiner Geist, als Unendliches, aufgefaßt, dann muß ich in meinem sittlichen Verhalten das Sinnliche und Endliche eben als ein Unwahres, und eigentlich gar nicht Seinsollendes, soviel als möglich negiren. Die Flucht aus der Welt, dem Weltlichen, und das Aufgehen desselben in der Gottheit ist daher ein ebenso nothwendiges und charakteristisches Moment des Pantheismus, wie des Theismus. Was wir daher in dem praktischen Thun der Braminen, oder in der sittlichen Anforderung Fichte's gewahren, nemlich die gänzliche Aufhebung und Vernichtung jedes individuellen, oder endlichen Seins, dieses müssen, wenn sie konsequent sind, alle Pantheisten thun, wie wir denn auch ein Gleiches an mehreren pantheistischen Sekten des Mittelalters sehen. Eben weil Gott das allein Wahre ist, und so eigentlich nur allein sein soll, alles Andere aber nicht, deßhalb muß Alles wieder in Gott zurückkehren, oder wieder Gott werden. So soll sich denn auch der Mensch mit Gott vereinigen. Dies kann aber nur geschehen durch völlige Abstraktion von der Welt, und das betrachtende Sichversenken in den Abgrund der göttlichen Substanz. Diese Flucht aus der Endlichkeit, durch welche der Mensch sich von der Welt, dem Endlichen, befreit, macht ihn Eins mit Gott und zu Gott selbst. Und daß jene Sekten mit dieser

Abstraktion von dem Sinnlichen und Endlichen auch die Ehe die Geschlechtslust als etwas Sündhaftes, etwas Nichtseinsollendes verwarfen, versteht sich von selbst. Diese aus dem Pantheismus ganz einfach folgende Ansicht scheint auch bei den Neuplatonikern durch. Ebenso mag auch Spinoza mit seinem stillen, gottseligen Leben dahin gerechnet werden. Denn weil ihm Gott das unendliche, d. h. das unterschieds- und daher absolut bewegungslose, ruhige Sein ist, zugleich aber auch das eigentlich Seinsollende, und das Musterbild des Handelns, deswegen mußte er das Endliche soviel als möglich fliehen, und dagegen das Unendliche in sich darzustellen oder abzubilden suchen. Dies konnte er aber nur durch das Sichversenken und Aufgeben in die Gottheit, in den Abgrund alles Seins, d. h. als Bestimmten, Concreten. So spiegelt sich also die Substanz Spinoza's in seinem Leben wieder ab; Spinoza ist selbst die verkörperte Substanz. Und in ähnlicher Weise wird der Begriff Gottes immer auf das praktische Verhalten bestimmend einwirken. Ich erinnere nur an das Leben christlicher Frommen oder Heiligen. Man kann daher dem Sinnlichen und Endlichen seinen Werth nur dann retten, nur dann sich mit ihm befreunden, oder mit seiner Thätigkeit sich ihm zuwenden und hingeben, wenn man die Wahrheit selbst als ein Endliches, und ein Sinnliches auffaßt, d. h. eben, wenn man die Welt in ihrer vollen Unmittelbarkeit, wie sie leibt und lebt, für das Höchste, für Eins und Alles, erklärt. Gott oder die Wahrheit darf also, nicht, wie es der Pantheismus ebenso sehr als der Theismus verlangt, reiner Geist sein, wenn nicht das Sinnliche als etwas zu Negirendes und zu Fliehendes erscheinen soll. So wenden sich auch die platonischen Philosophen gar sehr von der Sinnlichkeit oder der wirklichen Welt ab, sich nur ungern mit dem unmittelbaren Leben beschäftigend. Denn das Reich der Ideen ist ja ihnen die eigentliche Wahrheit. Und so wird es immer sein. Denn wo der Schatz ist, da ist auch das Herz. Und ist das nicht ein schöner Zug des

Menschen, daß er sich vorzüglich nach dieser Seite, wohin er die Wahrheit verlegt, mit seinem Geiste und Gemüthe hinwendet? Und wäre ein anderes Verhalten nicht inkonsequent und unwahr? Gewiß! Um aber eine befriedigende Gestaltung der weltlichen Verhältnisse zu erreichen, ist durchaus nothwendig, daß man sich ganz der Welt hingebe, was aber vernünftiger Weise nur dann möglich ist, wenn man Alles in ihr nur sucht, in ihr Alles aufgehen läßt, also nur auf jenem Standpunkte, worach eben die Welt Eins und Alles ist. Daher erscheint auch der reine Kosmismus als das allein praktische System, nicht aber der Theismus oder der Pantheismus. Der letztere ist somit inkonsequent, wenn er den Staat vergöttert. Denn das Staatsleben bewegt sich durchaus in endlichen und sinnlichen Verhältnissen. Die höchste Entwicklung ist daher da, wo man einen Gott festhält, sei dieser nun so oder anders gefaßt, nicht der Staat, sondern die Religion, d. h. die Einheit der Welt mit Gott, oder das Aufgehen alles Endlichen und Weltlichen im Unendlichen. Denn, wie ich schon oben aus einander gesetzt, muß sich die Welt schlechthin in Gott auflösen, so daß nur Gott ist, Gott Alles in Allem. Dies scheint mir auch die Hegel'sche Dialektik anzudeuten. Nach dieser nemlich bilden sich die niedern Kategorien oder Formen der Natur selbst zu den höhern fort, und heben sich am Ende ihres logischen Processes der Art in der Gottheit auf, daß nur diese ist, was sich freilich in der Wirklichkeit nicht so verhält. Aber auch sonst haben wir gesehen, daß die Hegel'sche, wie überhaupt jede von einem Unendlichen ausgehende Dialektik, nichts als ein Verzehren und Auflösen alles Bestimmten, Endlichen oder der Welt sich erweis't. Und so ist denn der Weltuntergang nur ein nothwendiges Moment eines jeden Systems, das ein Unendliches oder einen Gott festhält.

So stellt sich denn der reine Kosmismus allein als der eigentliche Ausdruck unserer Zeit dar, die nicht nur den Schwerpunkt in das Weltliche überhaupt setzt, sondern wesent-

lich auch dem Sinnlichen sein Recht widerfahren läßt, was ja Alles, wie wir so eben gesehen, weder in der Anschauungsweise des Theismus, noch auch in der des Pantheismus gelegen ist. Ebenso strebt unsere Zeit nach der Ausbildung der Persönlichkeit, oder der Selbstständigkeit des Individuums. Daß jedoch diese der Theismus durchaus als etwas Böses betrachten muß, hat sich uns schon oben gezeigt. Aber auch der Pantheismus kann keine Souveränität, keinen Stolz des Individuums leiden; ich darf mich hier nicht zu einem Leben, zu einer Welt in mir selbst erheben, oder auf mich selbst stellen, und so auf mir selbst beruhen. Vielmehr muß sich diese Spitze der Persönlichkeit schlechthin brechen; das Ich hat sich durchaus als solches zu negiren, und in das Allgemeine, in die Gottheit zu versenken. Auch im Pantheismus darf ich keinen eigenen Willen, kein eigenes Sein haben; und das Ich erscheint hier ebenfalls als etwas Böses, als ein Abfall. So muß denn alles Individuelle, und Selbstständige als solches schlechthin zu Grunde gehen. Die sich hingebende und auflösende Frömmigkeit ist daher ein Grundzug des Pantheismus. Auch hier muß ich mein Selbst vernichten, wenn Gott in mich einziehen soll. Und so ist die Resignation und Demuth am Ende eine ebenso nothwendige Folge des Pantheismus, wie des Theismus. Kurz in beiden ist in dieser Hinsicht der Begriff der Sittlichkeit ganz derselbe. Und nur jene Anschauungsweise, die die Wahrheit nicht als ein Unendliches und rein Geistiges erfaßt, sondern als die schöne Einheit des Sinnlichen und Geistigen, oder mit andern Worten, eben nichts Höheres als den Menschen kennt, den Menschen als die eigentliche Wahrheit, als die Spitze alles Seins begreift, nur eine solche Anschauungsweise ist im Stande, sowohl dem Sinnlichen als auch dem Individuellen, und Persönlichen, sein Recht widerfahren zu lassen. Und beruht hierauf nicht der ganze socialistische Zug unserer Zeit? Gewiß! Der Socialismus kann keinen Standpunkt zur Grundlage haben, welcher der Sinnlichkeit feindlich ist. Er

will ja eigentlich nichts anders, als die Ausbildung des vollen und ganzen Menschen. Der Socialismus ist der Cultus der Einheit des Sinnlichen und Geistigen, der schönen Individualität oder der Schönheit überhaupt. Dahin führt aber weder der Theismus noch der Pantheismus. Denn beiden ist ja das Sinnliche, Individuelle, etwas Unwahres, das negirt, und aufgehoben werden muß. Und damit ist denn auch über die Schönheit der Stab gebrochen, die ja wesentlich in der lebendigen Durchdringung von Sinnlichem und Geistigem, Individuellem und Allgemeinem, besteht. Die Schönheit muß somit beiden Anschauungen als etwas Untergeordnetes, etwas Unwahres erscheinen. Also nur jener Standpunkt vermag das volle Recht der Schönheit, oder des Sinnlichen, Individuellen überhaupt, anzuerkennen, der die eigentliche Wahrheit nicht als ein Unendliches, und rein Geistiges auffaßt, sondern lediglich den Menschen als das Höchste begreift, und in dieser Hinsicht sich der griechischen Anschauungsweise nähert, die ja, im Grunde genommen, nichts Höheres kannte, als eben die schöne Individualität, oder die lebendige Einheit des Sinnlichen und Geistigen. Kurz, es ist der Standpunkt des Humanismus. Man spricht in unsern Tagen so viel von Humanität, von Humanismus. Worauf beruht aber denn dieser? Auf etwas Anderem wohl, als auf dem rein Menschlichen? Und muß ein System, das den Humanismus zu seinem Grundprincip hat, nicht in eben diesem rein Menschlichen, d. h. dem Menschenthum, die höchste Spitze alles Seins anerkennen, also die Menschheit für das Höchste erklären? Der Humanismus — dies ist bekannt — stellt über alle Religion den Menschen. Dieselbe erscheint ihm als etwas durchaus Untergeordnetes und Gleichgiltiges. Damit ist aber deutlich ausgesprochen, daß man bereits den Schwerpunkt des Seins, oder das Grundprincip, in die Welt, beziehungsweise in den Menschen legt. Die Religion wird hier, wo nicht ganz aufgehoben, doch ganz entschieden in den Hintergrund gedrängt,

als etwas, das eigentlich gar nichts mehr zu bedeuten hat, das so oder anders sein kann. Der Humanismus hat für Alles das absolute Maaß nur im Menschen, nicht in Gott oder in der Religion. In Allem fragt er nur, was das rein Menschliche verlange, also ist ihm dieses das leitende und oberste Princip. Ganz anders da, wo der Schwerpunkt noch in Gott, und göttlichen Dingen ruht. Hier sind diese das Licht, das alles Andere beleuchtet; wenn also dort das Menschliche, der Mensch als das Urbildliche, oder die Norm des Denkens und Handelns, erscheint, so ist hier Gott und Göttliches das Alles Bestimmende. Nach dem Humanismus hat sich der Mensch nichts Höherem zu unterwerfen. Natürlich! Denn das Menschliche selbst ist ja hier das oberste Princip, das Höchste. Auch beruht der Humanismus wesentlich auf der freien und ungehinderten Entfaltung des ganzen Menschen, während gerade die Unterwerfung unter ein Höheres, wodurch also denn dieses als das absolute Maaß erscheint, das eigentliche Wesen der Religion ist. In der Religion opfert sich der Mensch auf, um das Göttliche dafür in Empfang zu nehmen. Das Höchste ist hier eben das Aufgehen oder Sichversenken des Menschen in Gott, oder die Einheit mit diesem. Das ist ja nach dem oben Entwickelten durchaus nothwendig und zwar nicht nur nach der Anschauungsweise des Theismus, sondern auch des Pantheismus. Denn Gott hebt ja nach dem letztern alles Andere, was nicht er selbst ist, immer wieder als ein Unwahres auf. Das Menschliche muß also hier ebenso Gott geopfert werden, wie dort. Auch im Pantheismus muß sich der Mensch auflösen in das Allgemeine, in die Gottheit. Denn nur diese ist ja das Wahre, das absolute Maaß oder das allein Seinsollende.

Dieses Alles wird noch deutlicher, wenn wir auf die Erscheinung des Humanismus in der Geschichte einen Rückblick werfen. Und da kann man wohl sagen, daß die Griechen zuerst die Humanität kannten, wenn auch nicht im modernen

Sinne, denn davon waren sie vielleicht weit entfernt, sondern insofern, als sie die menschlichen Gefühle und Gedanken keinem Höhern zulieb zu unterdrücken, oder demselben zu unterwerfen hatten. Ihre Götter waren ja nur Menschen; die Griechen sahen in ihnen nur sich selbst wieder. Das Höchste war also immer das Menschliche. Das Menschliche darzustellen, darauf allein ging all' ihr Streben. Es konnte sich dasselbe hier frei entfalten, frei seine schönen Blüthen treiben. Ganz anders im Mittelalter, wo überhaupt das Religiöse am Consequentesten durchgebildet war. Da war nicht das rein Menschliche Zweck, wie im Humanismus, sondern Gott und das Göttliche; also die Religion, nicht der Mensch erschien hier als das Höchste und herrschte vor. Vielmehr war der letztere unterdrückt, und konnte nicht zu seinem Rechte, zu seiner Geltung kommen. Dies ging nun solange fort, bis die Religion die Oberhand verlor, d. h. bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo der Umschwung der ganzen Anschauungsweise, der in der Reformation erst vorgebildet wurde, wirklich eintrat. Jetzt erst konnte der Humanismus wieder auftauchen. Man sieht also, daß sich Religion und Humanismus, und folglich auch Gott und Humanismus, durchaus nicht mit einander vertragen, eben weil dem letztern ja der Mensch als das Höchste, das absolute Maaß, und so auch als der Endzweck von Allem, erscheint. Der Humanismus ist also nur bei einer griechischen oder überhaupt antiken Anschauungsweise möglich, welcher aber eben die Welt, das Diesseits, Eins und Alles war. Was ist also der Kosmismus anders, als der eigentliche Begriff, die Wahrheit und Consequenz des Humanismus? Und gerade der Humanismus ist ja der Cultus unserer Zeit.

Ich weiß zwar wohl, daß es Leute genug gibt, die mit dem Pantheismus sich gar wohl vertragen und abfinden können, während der Kosmismus für sie ein Gräuel, ein wahres Schreckbild ist. Und doch ist der Unterschied zwischen diesen beiden Anschauungsweisen gar nicht groß. So in

Rücksicht auf die Tugend, das Gute oder die Ideen überhaupt. Diese alle können hier, wie dort, ganz dieselbe Würde, dieselbe Geltung haben; nur daß der Pantheismus das Allgemeine, das Gute, die Ideen, als Bestimmungen Gottes begreift, der Kosmismus aber als Bestimmungen der Welt; während allerdings nach dem letztern der Inhalt des Sittlichen insofern ein anderer ist, als derselbe gegen das Sinnliche sich nicht negirend, und abweisend verhält, und überhaupt die Individualität, die in sich ruhende Persönlichkeit, als das eigentliche Ideal hinstellt. Was ferner die sogenannte Vorsehung betrifft, so ist diese dem Pantheismus nichts als der nach einem bestimmten Gesetze sich mit Nothwendigkeit erfüllende immanente Zweck, eine Auffassung, die auch der Kosmismus acceptiren kann. Ebenso verhält es sich mit der Unsterblichkeit. Auch der Pantheismus wird es nie zu einer persönlichen Fortdauer bringen, und hat deßwegen Vorwürfe und Schmähungen genug schon anhören müssen. Ich sehe aber nicht ein, warum man sich denn darüber so erzürnen sollte. Ei, wer denn nichts sein will, soll denn der nicht das Recht dazu haben? Ueberhaupt sind die Rollen in dieser Hinsicht fast verkehrt. Die Demuth will ewig sein! Dort gerirt sie sich wie ein Wurm, wie ein Nichts, und kriecht im Staube; und hier erhebt sie Riesenansprüche. Sieht sie denn nicht ein, daß es gar nicht der Werth ist, einem so elenden Dinge, als welches sie sich selbst erklärt, auch nur eine Stunde über dieses Leben zuzulegen? Sie rühmt doch sonst so die Bescheidenheit. Doch lassen wir der Demuth ihren Glauben; und ich will nur das noch von demselben bemerken, daß er für die Welt gar nichts Förderndes, nichts Praktisches enthält. Man tröstet sich ja damit so leicht für die Erbärmlichkeit des Diesseits, das nur als eine Vorbereitung, als eine Läuterung für das wahre Jenseits angesehen wird. Dieses allein erscheint als die eigentliche Heimath, das eigentliche Vaterland, und die Welt nur als ein Fremdes; daher man denn, wenn man nur ein wenig consequent sein will, auch dem Jenseits vorzüglich

sein Herz, und seine Blicke zuwenden wird. Denn nur dort ist ja unsere wahre Bestimmung. Dagegen die andere Ansicht, welch' einen unendlichen Stachel zur Thätigkeit für diese Welt trägt sie in sich! Denn habe ich Alles nur hier zu suchen, dann werde ich mich auch ganz nur auf das Diesseits werfen, nur dem Diesseits mich hingeben. Und nur auf solche Weise werden sich die weltlichen Verhältnisse auch befriedigend gestalten. Welch ein praktisches Moment, welch eine Energie hat z. B. die antike, ächt römische Ansicht, daß der Nachruhm die wahre Unsterblichkeit sei, während die christlich-theistische der Thätigkeit für dieses Leben durchaus feindlich ist, so daß man denn leicht zwischen zwei Stühlen niedersitzen könnte: hier nichts und dort nichts. Ich wenigstens bin fest überzeugt, daß eine Anschauungsweise, die das Gute seiner eigenen Schönheit willen thut, und für die Menschheit und die ewigen Ideen überhaupt sich nicht weniger aufopfert, als jede andere, dabei aber Alles in dieser Welt allein sucht, daß eine solche Anschauungsweise, in den Geistern verbreitet, mehr Früchte bringen wird, als alle andern zusammengenommen.

Es ist mir zwar wohl bekannt, wie man zweifelt, ja schlechthin läugnet, daß ohne Religion oder Gott Sittlichkeit möglich sei. Welch' niedrige, gemeine Denkungsart man aber doch damit verräth! Als ob es durchaus eines äußern Antriebes zum Guten bedürfte, und die ewigen Ideen nicht Kraft und Zauber genug in ihrer eigenen unsterblichen Schönheit hätten, um durch sich selbst zu begeistern, und alle edlen Herzen an sich zu fesseln. Und das sind denn die Frommen, die über Materialismus schreien, und die Menschenwürde zu retten vorgeben! Sie seien doch bescheiden, offen zu sagen, sie vermögen nicht das Gute um seiner selbst willen zu thun; für sie habe dasselbe keinen an und für sich seienden, absoluten Werth; dagegen sollen sie die Andern in Ruhe lassen, die keinen äußern Sporn bedürfen, sich sittlich aufzurichten und zu erheben, sondern zu jedem Aufschwunge des Seelenadels in sich selbst die Kraft finden.

Freilich argumentirte der Eigendünkel von jeher so: weil ich es nicht vermag, ist es überhaupt unmöglich.

Und so, glaube ich, darf man nur mit Ruhe und Leidenschaftslosigkeit die Wendung der neuesten Philosophie betrachten, und sie wird gewiß viel von ihrer Gehässigkeit verlieren. Ihr werft ihr vor, daß sie die Speculation und das Jenseits zerstöre. Könnte aber dies möglicher Weise statt ein Tadel nicht ein Lob für sie sein? Denn wie? Wenn sie etwa Recht hätte? Also weis't doch zuerst nach, daß es ein Jenseits gebe, und man durch die Kreuz- und Querfahrten einer zügellosen, speculirenden Phantasie in der That zu etwas Wirklichem, Reellem kommen könne. Wenn sie also mit der bisherigen Philosophie, d. h. mit dem überfliegenden, transcendenten, romantischen Speculiren gebrochen und zwar gründlich gebrochen, so hat sie vielleicht durchaus Recht, und geht nur auf das, was unsere ganze Zeit erstrebt, nemlich auf praktische Resultate, auf Handlung und That. Selbst wenn sie die Wissenschaft überhaupt angriffe, so sollte mir dies persönlich zwar wehe thun, aber ich könnte es verschmerzen, in der festen Ueberzeugung, daß dieser Bankerott der Wissenschaft uns nur desto mehr auf das Handeln werfen, also nur das fördern würde, was uns am Meisten Noth thut. Denn nach einer Seite muß sich der Mensch bethätigen; ist es nun nicht das Wissen, so wird es das Handeln sein. Und das ist unwidersprechlich wahr, daß das Speculiren, das philosophische Denken, die Thatkraft, die Energie mehr oder weniger lähmt — eine Ansicht, welche schon die Alten hatten. Aber auch die neuere Zeit bestätigt die Wahrheit jenes Satzes. Denn nahm die kritische Philosophie und der auf ihr beruhende Rationalismus nicht aus dem Grunde eine vorzüglich praktische Richtung, weil sie sich gegen die Objecte, welche gewöhnlich die Speculation beschäftigen, durchaus sceptisch verhielten? Und glaubt man, daß die Engländer in ihrem Staatsleben eine solche Energie und Tüchtigkeit entfalten würden, wenn sie nicht in Sachen der

Religion stabil wären, d. h. alle diese Dinge in den Hintergrund schöben und in Ruhe ließen, um sich eben mit ungetheilter Kraft auf die Wirklichkeit, auf den Staat, zu werfen? Wenn daher die Wendung der neuesten Philosophie selbst extrem, einseitig wäre, so muß man immerhin bedenken, daß es Verhältnisse geben kann, die man nur durch Einseitigkeit besiegen, und daß überhaupt man oft nur durch Einseitigkeit Großes zu Stande bringen kann.

So schlimm dürfte es aber am Ende doch noch nicht werden. Denn wenn die Philosophie auch die Wissenschaft des Jenseits zerstört, so wird sie dafür gewiß die Wissenschaft des Diesseits aufbauen. Und wie? Dies sollte kein Gewinn sein? Sollten wir mit dem Denken nur auf die Wirklichkeit, auf die Welt, gerichtet, dadurch nicht praktischer, nicht geschickter werden zur Behandlung des unmittelbaren Seins? Muß doch das überfliegende, idealistische Speculiren uns am Ende ganz unfähig machen, in das wirkliche Leben eingreifende Fragen mit Kopf und Verstand anzupacken und durchzuführen. Ueberhaupt wird, wenn die Wahrheit in ein Jenseits verlegt wird, dies uns immer mehr oder weniger von dem Diesseits abziehen. Ich habe in dieser Hinsicht schon an die Platonischen Philosophen erinnert. Und warum brachten es die Alten in Staatssachen zu jener bewunderungswürdigen Virtuosität und Größe? Gewiß nur aus dem Grunde, weil sie eben nichts als das Diesseits kannten, Alles nur in dieser Welt suchten, und somit sich auch ganz derselben hingaben. Denn zweien Herren zu dienen, geht sehr schwer.

Ich habe schon einmal die neueste Philosophie ein ächtes Kind unserer ganzen Zeitrichtung genannt, als deren Consequenz sie eben erscheint. Dagegen verwahrt man sich freilich; man will hübscher sein, als man wirklich ist. Soviel ist allerdings wahr: unsere Zeit steht mit dem einen Fuße noch auf dem alten Boden, im alten Ideenkreise, hält diesen noch immer, wenigstens dem Namen nach, fest, während sie der

That nach schon darüber hinaus ist. Diesen Gang nimmt aber die Entwicklung gewöhnlich. Wenn ein neues Princip in die Welt tritt, so spricht sich darin wohl aus, was die Zeit eigentlich will, und erstrebt. Denn hätte es sich bilden können, wenn die alte Anschauung noch genügte? Und wirklich zeigt denn auch die Geschichte, daß das nachfolgende Princip immer wahrer als das vorhergehende ist, und deßwegen auch den Sieg über das letztere davon trägt. Dennoch stirbt aber der alte Ideenkreis nicht auf einmal ab, vielmehr bleibt er oft noch lange neben dem neuen Princip bestehen, wird aber immer blässer, bis zuletzt nur noch der Name davon vorhanden, während der eigentliche Inhalt schon längst verschwunden ist. Die Philosophie aber, die consequenter und sich bewußter, als das Leben ist, hält sich nur an die neue Anschauung, in dieser allein die Wahrheit und Zukunft erblickend. Aus dem Grunde erscheint sie denn auch als extrem, als einseitig, eben weil das Leben noch etwas hinter ihr ist, d. h. nach einer Seite noch im alten Ideenkreise steht. Und so geschieht es denn oft, daß das Leben die Philosophie verläugnet, ja verdammt, obgleich es halb und halb fühlt, daß es im Grunde genommen doch nicht besser ist. Gleichwohl muß denn die letztere alle Schuld allein auf sich nehmen, und statt als ein Produkt der Zeit angesehen zu werden, wird diese selbst vielmehr für ein Produkt der Philosophie erklärt. Und indem man sie dann verdammt, glaubt man sich des Uebels, das von ihr allein herkommen soll, zu entledigen. So muß also die Philosophie den Sündenbock abgeben. Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit Sokrates und seiner Zeit. Sokrates war nur das Spiegelbild, der Ausdruck des damaligen Gesammtbewußtseins der Athener, und diese also um kein Haar besser. Dennoch wurde Sokrates verurtheilt, wodurch sich aber die Athener nur selbst mit verurtheilten. Ich muß gestehen: ich habe in diesen und ähnlichen Erscheinungen immer etwas Tragisches erblickt. Die Menschheit entsetzt sich gleichsam vor sich selbst; sie will es sich nicht

gestehen, daß sie wirklich dies ist. Sie möchte sich selbst überreden, besser zu sein, noch mehr vom alten Glauben, vom alten Ideenkreis zu besitzen, als es in der That ist. Sie schaudert vor dem Schritte, den sie bereits gethan; sie möchte ihn gerne nicht machen, muß es aber doch. Das ist des Schicksals Macht, oder die innere treibende Gewalt, die uns nimmer ruhen läßt, bis wir unseren Zweck, unsere Bestimmung erreicht. Es ist die Idee, die sich selbst erfüllt, und nicht von den Launen der Menschen oder vom Zufalle abhängig sein will.

Wie aber das Reelle, die Wirklichkeit, in unserer ganzen Zeitrichtung vorherrscht, so gewinnt auch der reine Kosmismus allein eine wirkliche, lebendige Anschauung der Welt, und steht auch insofern in Opposition gegen den Pantheismus. Der Pantheismus, eben weil ihm nur Gott, oder das Allgemeine, das allein Wahre, ist, muß nothwendig alles Concrete, Specifische, Besondere, also gerade das eigentliche Lebensvolle und Charakteristische der Dinge, als ein Unwahres, auflösen und negiren, nur den allgemeinen Begriff, also ein Gedankenschema davon, festhaltend. Nur so, durch Vernichtung alles concreten, wirklichen Lebens stellt sich Gott aus seinem Anderssein, d. h. aus seinem sich Entäußern in das Besondere, Endliche, Concrete, wieder her. Unter dem Bilde der Ewigkeit, oder des Unendlichen, sagt Spinoza, muß man Alles betrachten. Dasselbe verlangt auch die Hegel'sche Dialektik, die ebenfalls alles Bestimmte, Endliche wieder auflös't in den allgemeinen Begriff.

Im Gegensatze zu dieser Verfahrungsweise habe ich schon oft den Hauptaccent auf das Besondere, das Individuelle, gelegt, und das Allgemeine nur für ein Prädikat, also nicht für etwas an und für sich Seiendes erklärt. Ueberhaupt sind die abstrakten Kategorien viel zu arm, als daß sie den Inhalt und den Reichthum des Lebens erschöpfen könnten. Sie stellen nur die allgemeinen Umrisse dar, das Negative; aber gerade den eigentlichen Inhalt, das eigentlich Specifische

berühren sie nicht, ja sie sind diesem, wie allem Concreten, durchaus feindlich.

Ferner kann der Mysticismus und die Romantik auch nur durch jenes System in der Wurzel getilgt werden, in welchem das Unendliche gar keinen Raum findet. Denn worauf anders beruhen der Mysticismus und die Romantik, als auf dem Sehnen, und dem Drange nach dem Unendlichen? Damit ist aber nothwendig auch die Unklarheit und das Trübe dieser ganzen Richtung gegeben. Denn das Unendliche ist ja eben das, was ewig über sich hinausgeht, und so nie ein Fertiges, ein Geschlossenes ist, so daß denn auch die Kunst, die dasselbe darzustellen sucht, über alle Grenze, über alles Maaß hinausgehen muß. Das Maaßlose, Unbestimmte und somit Unklare ist daher hier etwas ganz Natürliches. Die Romantik muß, eben weil sie das Unendliche zum Ausgangspunkte ihrer Anschauung hat, alles Endliche nothwendig in Beziehung zu demselben setzen. Erscheint aber das Endliche gegenüber dem Unendlichen nicht als ein Unwahres, als ein Nichtiges? Also auch aus diesem Grunde wird die Romantik über alles Endliche hinausgehen, es negiren, und immer nur auf das Unendliche hinweisen, das Unendliche darzustellen suchen. Weil aber letzteres immer und ewig über sich hinausstrebt, immer unendlich mehr ist, als alles Begrenzte, und Gesetzte, so muß auch die Romantik alles Bestimmte, d. h. alles Seiende immer wieder vernichten, und in das Unendliche auflösen, und so mit Allem, auch mit ihren eigenen Produkten spielen. Die Romantik ist daher die Ironie oder die Negation des Endlichen; weil aber Alles, was ist, nur endlich, so ist sie die Ironie oder Negation des Seienden überhaupt. So ist denn die Romantik in der Kunst dasselbe, was die Hegel'sche Dialektik in der Philosophie. Wie jene die Kunst des Unendlichen, so ist diese die Dialektik des Unendlichen. Denn das ist ja das Wesen beider, daß sie nichts Bestimmtes, nichts Endliches wollen existiren lassen, sondern immer dasselbe wieder negiren und auflösen

in das Allgemeine, das Unendliche. Sie müssen zwar immer wieder etwas erschaffen, d. h. immer wieder etwas Bestimmtes, Endliches produciren, weil ja sonst gar nichts vorhanden wäre, und so sie selbst aufhören müßten. Aber kaum ist es in das Leben getreten, als sie ihm auch schon wieder den tödenden Stachel in die Brust stoßen.

Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Und so bleibt am Ende nichts übrig, als das Spiel oder die Bewegung selbst; d. h. die Bewegung von Nichts zum Sein, und wieder vom Sein zum Nichts. Und wie also in der Romantik aller Inhalt verflüchtigt, oder vielmehr die Ironie eigentlich aller Inhalt ist, so erscheint auch in der Hegel'schen Dialektik die Methode am Ende als das allein Wahre und Wirkliche, die Methode, die ja auch mit Allem spielt, und so nichts als die Ironie selbst ist. Man sieht daher, daß in dieser Beziehung die Romantik und die Hegel'sche Philosophie sich näher verwandt sind, als man gewöhnlich meint.

Die eigentliche Wurzel und Anschauungsweise ist jedoch allerdings der Theismus, als dessen künstlerischer Ausdruck sie eben erscheint. Denn beide fassen den Geist ganz auf dieselbe Weise auf, nemlich als ein von der Natur absolut Verschiedenes, schlechthin über dieser Stehendes, und deßhalb unbedingt über sie Herrschendes. Auch habe ich schon hie und da auf das Gesetz hingewiesen, daß der Geist immer in demselben Verhältniß zur Natur stehen wird, in welchem man sich Gott zur Welt denkt. Und wirklich erscheint im Theismus dieselbe Kluft zwischen Gott und Welt, wie zwischen Geist und Natur. Ebenso haben wir schon oben gesehen, daß der Theismus nicht nur den Naturgesetzen, sondern auch den Vernunftgesetzen entgegengesetzt und feindlich ist. Der theistische Gott läßt sich nicht durch die Vernunft messen, oder bestimmen, sondern ist schlechthin über der Vernunft. Aber gerade in diesem Freisein von aller Natur und Ver=

nunft besteht ja das Wesen der Romantik. Endlich spiegelt sich in der letztern die absolute Nichtigkeit alles Endlichen, alles Weltlichen ab, also ebenfalls wieder ein ächt theistischer Zug. Freilich scheint diese Nichtigkeit auch im Pantheismus durch. Wir sehen also, daß man in der Kunst — der Romantik nur durch jene Anschauung gründlich entgehen kann, die weder theistisch, noch pantheistisch ist, sondern sich der antiken insofern nähert, als sie eine in sich geschlossene, endliche ist. Also nur jenes System, welches das Unendliche schlechthin ausschließt, und folglich auf dem Maaße beruht, macht diejenige Klarheit und plastische Bestimmtheit möglich, die als der wahre Charakter der eigentlichen Kunst, d. h. der klassischen, erscheint. Jenes System ist aber eben der Kosmismus. Ebenso ist auch nur mit einer solchen Anschauungsweise gegeben, daß das Ethos wesentlich in den schönen Schranken, dem schönen Maaße, oder in der Bestimmtheit, bestehe, während hingegen da, wo die Wahrheit in das Unendliche, d. h. in das Schrankenlose, Negative, gelegt wird, Recht und Sittlichkeit selbst als ein Schrankenloses, Negatives aufgefaßt werden. In meinem praktischen Verhalten soll ich ja die Wahrheit realisiren, und so komme ich nach diesem Standpunkte nothwendig dahin, alles Bestimmte und Endliche als etwas Unwahres aufzuheben, und somit nicht nur die Gesetze, und die politischen Institute, sondern auch die sittlichen Bestimmungen als unwahre Beschränkungen zu negiren. Kurz, hier wird der Staat selbst in Frage gestellt, und Freiheit besteht da nur in der reinen Anarchie — sowohl hinsichtlich des Rechts, wie der Moral — oder in der absoluten Schrankenlosigkeit. Aber gerade dadurch verschwindet alles Recht, und alle Freiheit. Und so könnte nichts schlagender die Unwahrheit dieses ganzen Standpunktes darthun, als die soeben gezogenen praktischen Consequenzen desselben.

Aus Allem dem geht denn klar hervor, daß der Kosmismus sowohl in theoretischer als auch praktischer Hinsicht

vor dem Pantheismus durchaus den Vorzug verdient, welch' letzterer, wie er in das eigentliche unmittelbare Leben gar keinen Uebergang findet, gar nicht herunter kömmt, so auch demselben durchaus feindlich ist. Im Gegensatz davon steht die neueste Philosophie mitten in der Wirklichkeit, mitten im Leben. Darin liegt zunächst der wichtige Satz ausgesprochen, daß die Philosophie mit der allgemeinen Entwicklung der Menschheit selbst steht und fällt, also nur in dem Leben ihre Wurzel hat, nur durch das Leben groß werden kann. In dieser Beziehung habe ich immer darauf hingewiesen, wie allem Wissen ein entsprechendes Sein vorangehen, also die That, die Freiheit zu Grunde liegen muß, und der Aufschwung der Wissenschaft mithin immer von einer innern, substanziellen Entwicklung des Geistes bedingt ist. Die Wahrheit ist überhaupt nichts Apartes, Fertiges, Losgetrenntes, das man mit Geschick und List plötzlich fahen könnte, sondern sie ruht im allgemeinen Geiste, oder ist dieser vielmehr selbst, und kann also nur dann aus der Tiefe seines Schachtes hervorbrechen und zu Tage treten, wenn die Menschheit ungehindert sich entfalten, und so auf eine immer höhere Stufe der Entwicklung empor steigen kann. Die Philosophie muß daher nicht nur aus Liebe zum Recht, zur Menschheit, sondern wesentlich auch ihrer selbst, d. h. der Wahrheit willen, für eine freie Entfaltung des Geistes kämpfen. Sie kann somit keine Fesseln dulden, die denselben niederdrücken und darnieder halten. Welches sind aber die Mittel für die ungehinderte Entwicklung des menschlichen Wesens? Vor Allem ein freier Staat. Jedoch sieht man bald ein, daß das Recht mehr nur die abstrakte, allgemeinste Möglichkeit begründet, und so für die allseitige Bethätigung der Anlagen und Fähigkeiten noch nicht hinreicht. Es muß daher noch die wirkliche Möglichkeit, d. h. eine reelle Basis dazu kommen. Daraus folgt, daß die Philosophie sowohl die politische als auch sociale Ordnung der Dinge berücksichtigen, und für beide aus allen Kräften kämpfen muß. Wie man

daher in die Lehre über sociale Fragen die Religion oder überhaupt die Philosophie hereinzog, so wird eine Erkenntnißtheorie auch die politischen und socialen Verhältnisse in sich hereinziehen müssen. Es hängt dies Alles auf das Innigste zusammen. So muß also die Wissenschaft schon ihrer selbst willen eine Vorkämpferin für Freiheit in jeder Beziehung sein. Besonders aber wird die Philosophie diese Richtung auf das Politische und Sociale dann nehmen, wenn der Mensch als das Höchste erscheint, der ganze Cultus also in dem Humanismus aufgeht. Und in der That! Denn ist der Mensch die absolute Norm, und gilt die freie Entwicklung seines Wesens als der höchste Zweck alles Lebens, dann kann es nicht anders sein, als daß sich auch dahin vorzüglich unsere Thätigkeit wende; es muß sich aber dann auch Alles beugen, was jener Bestimmung des Menschen hinderlich ist. Ganz anders da, wo nicht das Diesseits, das Menschliche, sondern ein Höheres, also Gott und Göttliches oder die Religion, als die Wahrheit, und der eigentliche Zweck begriffen wird. Doch ich habe ja schon oben nachgewiesen, wie jeder Glaube an Gott, mithin jede Religion, gegen das Politische und Sociale sich nicht nur gleichgiltig, sondern durchaus feindlich verhalten müsse.

So sieht sich also die Philosophie mitten in die Bewegung des Lebens hereingerissen, ja ich möchte gerade das Politische und Sociale, oder das Ethische im weitesten Sinne, als die eigentliche Aufgabe ihrer Bearbeitung erkennen. Und nicht das unnütze Grübeln und Speculiren, sondern nur das, was auch das Wohl der Menschheit fördert, sei der Stolz und Schmuck der freien Wissenschaft. Man muß sich daher aus jener für sich seienden, kalten und jedes sittlichen Momentes ermangelnden Höhe herablassen in die volle Wirklichkeit. So erst wird die Philosophie wahrhaft ethisch. Mag sie immerhin des großartigen Charakters der bisherigen Systeme entbehren. Sie kann diesen den Ruhm des Zeus schon lassen, wenn sie nur zur Minerva wird, d. h. zu dem sich

realisirenden, praktischen Gedanken, und so das Ethische repräsentirt. Und nur dann, wenn die Menschheit selbst wieder einen großen geistigen Aufschwung genommen, kann und wird auch die Philosophie wieder mehr schöpferisch, mit neuen Ideen geschmückt, erscheinen.

So wollen wir denn vorwärts treiben; denn vorwärts liegt die Entscheidung.

In dieser Hinsicht muß aber, wie ich glaube, nicht nur der Theismus, sondern auch der Pantheismus sich in einiger Verlegenheit finden. Dem ersteren kann man entgegen halten: wozu die ganze Entwicklung? Mußte denn Gott die Welt nicht vollkommen, d. h. der Idee gemäß oder adäquat, erschaffen, so daß sie, um diese zu erreichen, nicht erst einen Proceß einzugehen brauchte? Und muß man daher nicht den Anfang, den Urzustand als das Ideale oder das Wahre begreifen? In der That! Und so kann vom Standpunkte des Theismus aus alles Spätere nur als ein Abfall von der Idee angesehen werden. Daraus folgt aber denn klar, daß mit diesem, als Ideal vorschwebenden, Natur- und Unschuldszustand auch ein wieder dahin Zurückstreben gegeben sei. Denn das träume man sich nur nicht, daß wir mit unserm Fortschreiten auf dem eingeschlagenen Wege je wieder das werden können, was wir in jenem Zustande waren, und was wir nach dieser Anschauung doch nothwendig wieder werden sollen. Deßwegen dürfen wir denn auch nicht vorwärts streben, sondern wir müssen uns durchaus zurückwenden, das Alte wieder zu erreichen suchen. Und dies wird immer da der Fall sein, wo das Unmittelbare, der Naturzustand, als das der Idee Adäquate, und alles Andere nur als ein Abfall erscheint. Ein solches System kann daher, wenn es nur wenig consequent ist, nicht für den Fortschritt sein. Das Musterbild ist ja hier die Vergangenheit, das Ideal liegt hier rückwärts. Die Annahme eines hinter uns liegenden goldenen Zeitalters wird daher uns immer mehr rückwärts schauen lassen, und rückwärts treiben. Wir

werden bei der Sehnsucht nach demselben uns mehr oder weniger von der Wirklichkeit, von der Zukunft abwenden, und in uns selbst zurückdrängen, und unser Heil nicht vorwärts, sondern rückwärts suchen. Dies spielt denn auch bei allen consequenten Theisten in größerm oder geringerm Maaße durch, sei es nun in dieser oder jener Form. Etwas Aehnliches gewahren wir auch bei Platon. Denn auch bei ihm war ja die Wirklichkeit nur ein Abfall von der Idee. Was Wunder, wenn auch er deßwegen seine Blicke rückwärts wandte, wie er denn in der That das in seiner Republik gezeichnete Leben für den Urzustand der Griechen ausgibt? Wenn daher Platon als Reaktionär erscheint, so ist dies nur consequent.

Aber auch der Pantheismus kann eigentlich dem Fortschritt nicht günstig sein. Ich habe schon oben auf die stille Ruhe dieser ganzen Anschauung, auf das Sichversenken in die Gottheit, und das Aufheben aller Gegensätze und Unterschiede, und somit der Bedingungen jedes wirklichen bewegten Lebens, hingewiesen, und ebenfalls bemerkt, daß auch nach diesem System das, was hier Welt genannt wird, als ein Abfall von der Idee betrachtet werden muß. Aber auch noch andere Gründe werden sich dafür vorfinden. Nach dem Pantheismus nemlich gehört die Welt nothwendig zu Gott, d. h. erst in und durch sie kann er sein Wesen erfüllen oder seinen Zweck erreichen. Die Entwicklung der Welt ist daher die Entwicklung Gottes. Erscheint aber ein Gott, der sich erst noch entwickelt, und daher noch nicht wahrhaft wirklich ist, nicht als ein Unvollkommenes, und somit als ein Unding? Was Gott sein soll, das muß er doch nothwendig auf ewige Weise auch wirklich sein. Daher ist der Zweckbegriff, wornach sich also Gott durch einen Proceß erst zu erfüllen, sein wahres Wesen erst zu erstreben hat, im consequenten Pantheismus absolut unzulässig. Und Spinoza hat durchaus Recht, wenn er denselben schlechthin läugnet, wodurch freilich denn auch alle Entwicklung, aller Fortschnitt abgeschnitten

wird. Und wenn der spätere Pantheismus einen Zweckbegriff auch in sich aufnimmt, so ist dies nichts weniger als folgerichtig, oder im Geiste dieser Anschauung gelegen, sondern geschah eben nur deßwegen, weil einmal die Erfahrung eine Entwicklung aufzeigt, woraus aber folgt, daß mit der Erfahrung oder Wirklichkeit der Pantheismus sich eben nicht verträgt.

Wenn also der Theismus die Reaktion oder Restauration repräsentirt, so repräsentirt der Pantheismus die Stabilität, und Fortschritt liegt allein im Kosmismus, eben weil er Alles nur vor sich sucht, und vor sich findet.

Wenn aber die Menschheit fortschreiten soll, so muß ihr auch die rechtliche Möglichkeit oder Garantie gegeben sein. Aus diesem Grunde habe ich mich denn auch gegen den Constitutionalismus erklärt, wenn dieser nämlich in seinem specifisch bestimmten Sinne gefaßt wird, wornach der Fürst oder die Regierung als eine ebenso feste und selbstständige Persönlichkeit, wie das Volk, dasteht. Denn in diesem Falle kann der Fürst immer verhindern, daß die Allgemeinheit oder das Volk durchdringe und so nach Bedürfniß fortschreite. Dies ist aber nur ein Mittelding, ein Zwitterzustand, während mit der vollen Ausbildung und Consequenz des constitutionellen Princips alle Macht und Gewalt auf das Volk übergeht, und denn auch von vielen diese faktische Republik für die Wahrheit des Constitutionalismus angesehen wird. Diese wollen also wirklich dem Volke die ganze und volle Souveränität erringen, nur daß sie glauben, es gehe leichter, wenn man noch einen gewissen constitutionellen Schein darum hülle, weil nämlich die Fahne oder die Parole doch nicht so ausschließend ist. Es ist klar, daß zwischen einer solchen constitutionellen Monarchie und einer wirklichen Republik der Unterschied nur ein nomineller ist. Und dahin kann man sich am Ende wohl stellen, wie es denn auch unter diesen ganz Republikanischgesinnte geben kann und wirklich auch gibt. Man sieht ein, wie das constitutionelle Princip auf dieser Spitze der Ausbildung dem Pantheismus auf's Haar ent-

spricht, und daß sich unter beiden Fahnen Leute sammeln können, die weder für den Fürsten, noch für Gott sonderlich schwärmen. Denn wie der Gott des Pantheismus das Nichts ist, oder ein bloßer Name, ein bloßes Wort, ohne allen Inhalt, ohne alle Wirklichkeit, da ja sein Inhalt und seine Wirklichkeit, die Menschheit ist — so erscheint auch in dem auf das Aeußerste getriebenen constitutionellen Staate der Fürst nur als ein Schein, ein Symbol, in dem das Volk etwa seine Einheit anschaut, während das eigentliche und wirkliche Recht ganz und allein in den Bürgern ruht. Aber auch der Rationalismus in seinem specifisch bestimmten Sinne läßt sich mit einem solchen constitutionellen Staate vergleichen. Denn wie derselbe nur das als wahr gelten läßt, was mit Nothwendigkeit aus der Vernunft folgt, mithin sein Gott nichts thun kann, außer was diese aus sich selbst setzt, oder was diese ihm vorschreibt, so kann auch in dem auf die äußerste Spitze getriebenen constitutionellen Staate der Fürst nichts thun, außer was das Volk will; so daß also, wie dort die Vernunft eigentlich als Gott oder als Eins und Alles erscheint, so hier die ganze Staatsgewalt in den Bürgern ruht. Und der Unterschied ist nur der, daß wie die Pantheisten sich bewußt sind, daß ihr Gott nichts Fürsichseiendes, Selbstständiges gegenüber der Welt ist, sie auch einsehen, daß ein Fürst der Art, wie hier angenommen wird, keine feste und selbstständige Persönlichkeit gegenüber dem Volke behauptet, während die Rationalisten — wie sie der Meinung sind, ihr Gott sei nicht ihre Vernunft, sondern wirklich etwas von ihr Verschiedenes, und Fürsichseiendes — jenen entsprechen, die glauben, daß selbst in dem ausgebildetsten constitutionellen Staate der Fürst noch etwas wahrhaft Selbstständiges sei, und eine wirkliche Macht besitze. Wir haben aber oben gesehen, daß dieser Rationalismus im Grunde genommen nichts als Pantheismus ist, und ebenso, daß der letztere sich durchaus in den Kosmismus auflösen oder übergehen muß. Ebenso werden auch die zuletzt

gezeichneten, und dem Rationalismus entsprechenden, Constitutionellen zur Einsicht kommen, daß ihr Fürst doch ein Schein, eine politische Null ist. Wie wir aber oben den Pantheisten zugerufen, warum sie denn, wenn ihr Gott (wie wir gesehen) nur das leere Sein, die metaphysische Null oder das Nichts ist, denselben nicht schlechthin fallen lassen, so kann man auch dann jenen Constitutionellen zurufen, ein politisches Institut, das doch eine reine Null ist, vollends aufzuheben. Jedoch ist zwischen der Wissenschaft und dem Leben immer der Unterschied, daß man dort eine Consequenz durch einen einfachen Schluß gewinnen kann, während hier oft eine lange Entwicklung dazu nothwendig ist, und durchaus noch andere Rücksichten und Beziehungen in's Spiel kommen. Ueberhaupt läßt sich das Leben nicht so abstrakt behandeln als die Wissenschaft. Aber es ist die Pflicht der letztern, frei und offen auf das Endziel unserer ganzen Entwicklung hinzudeuten, und überall ohne alle Heuchelei das Kind beim Namen zu nennen. Freilich glauben Manche, es sei im Interesse der Sache selbst klüger, nicht gar zu sehr aus der Schule zu schwatzen, also besonders die Consequenzen, worauf doch Alles hinziele, etwas mehr zu verhüllen. Das mag sein; manche fromme Seele wird vielleicht stutzig werden. Doch für das erste Gesetz der Wissenschaft halte ich die Offenheit. Zudem hat die letztere weniger Gefahr in sich, als man meint, und zwar einfach darum, weil man, wenn auch an das Princip, doch in der Regel nicht an die Cosequenzen glaubt; und das ist gut. Denn Mancher würde, wenn er einsähe oder sich überzeugen ließe, wohin ein Princip oder eine Richtung führe, sich nicht denselben hingeben und für sie streiten. Man nehme z. B. so einen theistischen Liberalen. Wird denn dieser glauben, daß er mit seinem Liberalismus schon auf einem andern Boden stehe, als dem des Theismus? Oder wird ein Protestant sich überzeugen lassen, daß der strenge, mittelalterliche Katholicismus einen viel consequentern Ausdruck des Theismus ist, als die protestantische Lehre? Gewiß nicht! Dazu

sind diese Leute viel zu gutmüthig und zu naiv. Mag man jedoch es auch nicht glauben; das hat nichts zu bedeuten. Was kommen muß, kömmt doch. Der Unterschied ist nur der, daß die, welche das Wesen unserer ganzen Entwicklung nicht verstehen, und darüber in Illusionen und schönen Träumen schweben, eben als bloße Handlanger am Gebäude der Zukunft schaffen, und am Ende doch nur die Getäuschten sind, während die Andern klar bewußt an dem großen Werke bauen, und mehr schieben, als geschoben werden.

Und dieses Bewußtsein nach Kräften zu fördern, ist der Zweck vorliegender Schrift; sie soll bescheiden mithelfen, jenen störenden Dualismus immer mehr und mehr zu heben, und in jeder Form zu überwinden. Ich glaube aber nachgewiesen zu haben, daß ein solcher nicht nur im Theismus, sondern auch im Pantheismus liegt. Denn auch im letztern ist das Unendliche, oder die eigentliche Wahrheit, immer über jede Position, über alle Wirklichkeit, unendlich hinaus, ist immer unendlich mehr als Alles, was ist, und deßhalb auch nie zu erreichen; es bleibt ein ewiges Sollen, ein ewiges Sehnen. Kurz, wie der Pantheismus nicht herunter, so kömmt er auch nicht hinauf.

In diesem Dualismus bewegt sich denn auch mehr oder weniger unsere ganze bisherige Philosophie. Es ist ihr nie recht gelungen, zur wirklichen Welt, zum vollen Sein herabzukommen, und zwar einfach deßwegen, weil sie von einem Unendlichen, von einem rein Geistigen, ausgeht. Wie will sie denn aus diesem die Wirklichkeit herleiten? Sie kann es nicht. Und so bleibt denn nichts anders übrig, als sich gleich anfangs mitten in die Welt selbst zu stellen, in ihr Fleisch und Blut. Und das ist eben das System des Kosmismus.

Zum Schlusse noch Eines. Ich habe oben zu zeigen gesucht, daß wir nur dann mit vollem Rechte über Wahrheit sprechen können, wenn wir das absolute Maaß oder das Höchste der Dinge selbst seien, d. h. wenn unsere Erde sich als den vollkommensten und ausgebildetsten Himmelskörper

erweise. Man mag dieses — auf die Beobachtungen der Astronomen, und die durch die ganze Natur gehende Einfachheit und Gleichartigkeit gegründete — Resultat gelten lassen, oder nicht, so verändert dies in Bezug auf das über Gott Gesagte nicht das Geringste. Ich habe ja Alles soviel als möglich auf die einfachsten Denkgesetze zurückzuführen gesucht. Diese Denkgesetze müßten nun eben in Folge der durchgängigen Einfachheit und Gleichartigkeit der Natur auch den höhern, in vollkommnern Himmelskörpern wohnenden, Vernunftwesen zukommen, wenn es wirklich welche gäbe. Man kann nicht einwenden, daß eine höhere Vernunft auch höhere Denkformen haben werde. Denn auch *wir* entwickeln uns immer höher und dennoch bleibt die Logik ewig dieselbe. Und wie dieses auf den ewigen Grundformen des Geistes ruhende Resultat, so bleibt z. B. auch eine andere Instanz gegen den Theismus in voller Geltung, wir mögen nun das absolute Maaß sein oder nicht; ich meine die aus der nothwendigen Entwicklung der Menschheitsidee gewonnene. Dasselbe gilt von andern Ergebnissen. Ueberhaupt habe ich mich bemüht, die Sache so objectiv als nur möglich zu halten. Und wenn es mit dem Einwande, den man einem bekannten genialen und scharfsinnigen Denker unserer Tage macht, etwas auf sich hat, was ich jetzt nicht untersuchen will, mit dem Einwande nemlich, daß daraus, daß der Inhalt, unter dem wir Gott denken, nur *unser* Wesen, also ein rein menschlicher Inhalt sei, noch nicht folge, daß darum Gott an und für sich nichts sei — so habe ich mich eben an dieses Anundfürsichseiende des göttlichen Begriffs gemacht, wenn es überhaupt je mit einer solchen Unterscheidung etwas heißen will. Ich habe also nicht die Entstehung der Vorstellung Gottes aus dem Gemüthe oder der Phanthasie beleuchtet, und so mich mehr subjectiv gehalten, sondern den Gedanken Gottes an und für sich betrachtet. Erschöpfend konnte ich freilich das Ganze nicht behandeln; es sind noch manche Fragen und Gesichtspunkte übrig, die ebenso gut eine Operationsbasis

abgeben könnten, wie die wirklich berührten. Ich konnte Alles mehr nur in den Hauptzügen, in den Hauptumrissen darstellen. Ich habe damit nur den Boden abgesteckt, auf dem ich mich vielleicht auch noch ferner bewegen werde. Denn Kampf ist bis jetzt doch immer allein unser Loos; aber der Preis ist des Streites werth, das Ziel ein würdiges: es ist die volle, freie Menschheit.

Druckfehler.

Seite 4 Zeile 18 von oben lies letztere statt letztern.
" 16 Zeile 3 von oben lies Identische statt Indentische.
" 26 Zeile 16 von unten lies rein statt kein.
" 55 Zeile 5 von unten lies dem statt den.
" 135 Zeile 2 von unten lies kreißen statt kreisen.

4/4

de la Haye

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mayer, J. V.

Theismus u. Pantheismus, mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen

Freiburg im Breisgau 1849

Ph.sp. 538 l

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043886-9